

Zeitschrift für junge Religionswissenschaft

Vol. 7 • (2012)



❆ Inhaltsverzeichnis ❆

IMPRESSUM

ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft
ISSN 1862-5886

HerausgeberInnen:
- Moritz Klenk
- Vanessa Meier
- Stefan Schröder

Webmaster/Satz:
- Arvid Deppe

Kontakt:
Zeitschrift für junge Religionswissenschaft
Stefan Schröder
Universität Bayreuth
Lehrtsuhl für Religionswissenschaft II
Universitätsstraße 30 (GW II)
95447 Bayreuth
zjr@zjr-online.de
www.zjr-online.net
www.facebook.com/zjr-online
twitter: @zjr_online



☸ Rezensionen ☸



Editorial

DIE HERAUSGEBERINNEN

Liebe Leserin, lieber Leser!

Die *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* (ZjR) kommt im neuen (alten) Gewand daher: Zum ersten Mal seit 2008 haben wir uns wieder für eine Jahresausgabe entschieden. Sie ersetzt nicht die Erscheinungsform der weiterhin laufend auf unserer Webseite (www.zjr-online.net) erscheinenden Artikel, sondern ist als rückblickende Zusammenfassung auf unser vielfältiges Programm 2012 zu verstehen: Da geht es um Identitätsarbeit Messianischer Juden in Israel, öffentliche und akademische Debatten zu »Neuen religiösen Bewegungen« oder die Religionsphänomenologie im aktuellen religionswissenschaftlichen Diskurs; um Zen im Katholizismus als transnationales Phänomen und deutsch-nationale Konstruktionsversuche eines germanischen Christentums in der Kaiserzeit und der Weimarer Republik. Das Spektrum der deutsch- und englischsprachigen Artikel bietet nicht nur neue religionsgeschichtliche Erkenntnisse und Anschlusspunkte, sondern greift auch aktuelle methodologische und theoretische Diskussionen in der Religionswissenschaft auf. Dabei steht stets das Programm der Zeitschrift im Vorder- und Hintergrund: eine Plattform zu bieten für »junge« Religionswissenschaft, d.h. für neue, kreative und oder experimentelle Theorien, Methoden und Beschreibungen.

Neben religionswissenschaftlichen Artikeln und Beiträgen zum Fachdiskurs freuen wir uns, dass auch 2012 wieder vier Rezensionen erscheinen konnten – ein oft unterschätzter Dienst für die wissenschaftliche community und besonders aus Sicht des wissenschaftlichen Nachwuchses von großer Bedeutung.

Bei allen Autorinnen und Autoren der ZjR handelt es sich unserem Profil entsprechend wie immer um *Nachwuchs*wissenschaftlerInnen aus der Religionswissenschaft und verwandten Disziplinen, die den Doktorgrad noch nicht erreicht haben.

Nicht nur das Format »Jahresausgabe« brachte Veränderungen mit sich. Auch das Herausgeberteam der Zeitschrift hat in den vergangenen beiden Jahren ein völlig neues Gesicht erhalten. Seit Anfang 2011 hat sich die Gründergeneration der Zeitschrift aus dem Herausgeberteam zurückgezogen: Mit Ronald Pokoyski und Alexander Roedel traten auch die beiden letzten Mitbegründer der ZjR ab und überließen Moritz Klenk und Stefan Schröder das Feld. Als dritte im Herausgeberteam übernahm außerdem Vanessa Meier zu Jahresbeginn 2012 die Rezensionssektion von Jonas Richter. Darüber hinaus haben wir mit Arvid Deppe einen aufmerksamen und kritischen Setzer und Webmaster hinzugewinnen können. Nach diesem radikalen Umbruch hatte es einige Monate gedauert, die ZjR wieder auf



Kurs zu bringen. Die Jahresausgabe stellt somit für uns HerausgeberInnen auch einen würdigen Abschluss dieses Prozesses dar. Dabei standen uns Alex, Jonas und Ronald stets mit Rat und Tat zur Seite. Ihnen gebührt an dieser Stelle und vor allen Anderen unser erster großer Dank! Wir versuchen, Eure Anstrengungen nun mit ebenso viel Engagement für die ZjR zu würdigen.

Neben den HerausgeberInnen hat auch das übrige ZjR-Team einen Generationenwechsel erlebt. Einige verdiente Mitglieder, die zum Teil über Jahre die Peer-Review-Prozesse begleitet haben, haben uns verlassen. Dafür konnten wir unser Team um tatkräftige Gutachterinnen und Gutachter und MitarbeiterInnen im Bereich Öffentlichkeitsarbeit ergänzen. Und nicht vergessen wollen wir natürlich alle Teammitglieder, die den HerausgeberInnenwechsel überdauert haben und für uns 2012 ebenso wertvolle Arbeit geleistet haben.

Wir danken allen alten und neuen Mitgliedern des Teams für ihre tatkräftige Unterstützung. Ohne Sie und Euch wäre das Projekt ZjR nicht denkbar!

Schließlich sei noch erwähnt, dass wir den lange überfälligen Schritt hin zu den neuen Medien gewagt haben. So ist es nun möglich, uns auf Twitter zu folgen (@zjr_online) und auf Facebook (www.facebook.com/zjr-online) zu liken, und nie mehr einen neu publizierten Artikel oder eine neu erschienene Rezension zu verpassen!

Was darf 2013 von der ZjR erwartet werden? Zunächst einmal würden wir uns freuen, wenn wir das Niveau unserer Artikel und Rezensionen in Sachen Quantität *und* Qualität halten könnten. Dazu benötigen wir frische, innovative Beiträge von motivierten und qualifizierten Nachwuchs-Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftlern. Wir möchten diese dazu aufrufen, uns Skripte von besonders gelungenen religionswissenschaftlichen Projekten zukommen zu lassen. Aber auch alle Etablierten seien hiermit dazu aufgefordert, talentierte Studierende und junge Doktorierende auf die ZjR aufmerksam zu machen.

Gleichzeitig wollen wir aber weiter neue Wege beschreiten und auch einmal über den Tellerrand unseres bislang recht konservativen Gattungskanons schauen: Tagungsberichte, Kommentare zu religionswissenschaftlich relevanten Themen, Podcasts… Die Überlegungen stehen noch am Anfang, aber Vieles ist möglich. Wir freuen uns über jede Anregung und sind offen für (gute) Ideen, wie wir die Zeitschrift weiter verbessern und ihrer Funktion als Sprachrohr der *jungen* Religionswissenschaft gerecht bleiben können.

Auf ein spannendes Jahr »junge Religionswissenschaft« zurückblickend, freuen wir uns umso mehr auf das nun beginnende. So bleibt uns nur zu hoffen, dass es Ihnen und Euch bei der Lektüre genauso geht.

Die HerausgeberInnen

Moritz Klenk
Vanessa Meier
Stefan Schröder



The use of the »Brainwashing« Theory by the Anti-cult Movement in the United States of America, pre-1996

Elizabeth Aileen YOUNG

Das Thema »Sekten« (engl.: »cults«) oder »Neue Religiöse Bewegungen« (NRMs) wird in der Öffentlichkeit seit Jahrzehnten kontrovers diskutiert. Im Kontext der massiven kulturellen Transformationsprozesse der 1960er Jahre erschien die Debatte um das »Sektenproblem« häufig im Lichte einer Theorie der »Gehirnwäsche«. Dieser Artikel beschäftigt sich zunächst mit dem Inhalt und der zentralen These dieser Theorie. Dann zeigt er auf, dass sie nicht dafür geeignet ist zu erklären, warum Menschen sich »Neuen Religiösen Bewegungen« anschließen. Ihre Geschichte bis zu ihrer Entstehung im Kontext von Ermittlungsmethoden von Geheimdiensten in den USA und Nazi-Deutschland zurückverfolgend, wird die Theorie in diesem Artikel falsifiziert.

Die »Anti-Sekten-Bewegung« (engl. »anti-cult movement«; ACM) in den USA koppelte die Konzepte »Sekte« und »Gehirnwäsche« in den 1960er Jahren aneinander. Sie werden zu Beginn des Artikels erläutert. Sodann wird die Geschichte der »Anti-Sekten-Bewegung« nachgezeichnet. Die Bewegung warf den »Neuen Religiösen Bewegungen« in Amerika den Gebrauch von »Gehirnwäsche«-Techniken vor, um Anhänger/-innen zu gewinnen. Zudem entwickelte sie rabiate und gefährliche Techniken zur »Deprogrammierung« vermeintlicher Sekten-Opfer, die 1996 schließlich zu einem Verbot der Bewegung führten. Die Autorin zeigt Parallelen auf zwischen den Techniken, welche die »Anti-Sekten-Bewegung« den »Neuen Religiösen Bewegungen« unterstellte, und den Techniken, die sie zur »Deprogrammierung« selbst anwendete.

Veröffentlicht von: ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft / ISSN 1862-5886
URL: http://zjr-online.net, URN: urn:nbn:de:0267-18625886-9

Empfohlene Zitierweise: Young, Elizabeth Aileen. 2012. »The use of the ›Brainwashing‹ Theory by the Anti-cult Movement in the United States of America, pre-1996.« *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 7:5-19. URN: urn:nbn:de:0267-201204-young-8





The »problem« of cults, or new religious movements (NRMs), has been a polarising issue for centuries. The massive culture shift that took place in the 1960s saw the »problem« of cults coupled with the emergent »brainwashing« theory. This article sheds light on exactly what this so-called brainwashing theory is, providing ample evidence for its illegitimacy as an explanation as to why people join new religious movements. Tracing the history of the theory back to its inception by secret arms of both the US government and Nazi Germany, the article provides evidence for the falsity of the theory.

The two concepts – brainwashing and cults – were brought together by the »anticult movement« (ACM) in the United States in the 1960s. After detailing these initial concepts, the article moves on to the history and development of the ACM, which accused many NRMs of using »cultic brainwashing« techniques in order to gain converts. In order to rid »victims« of these beliefs, the ACM often used violent and dangerous »deprogramming« techniques leading to the eventual downfall of the movement in 1996. Moreover, the author invites the reader to see the parallels between the actions of the alleged »cults« and those of the ACM, highlighting that the two are not so different.

Inhaltsübersicht

Introduction

¶1 The late 1960s saw a dramatic increase in the creation of New Religious Movements (NRMs) in the United States of America, and conversion to these groups by young people. This provoked those outside the NRMs, especially parents whose children were members, to »rescue« them from these »deviant groups« by any means possible. For these parents, there was also an important question that needed answering; why did *my* child join such a group, one with ideologies that directly contradict my own? For many, this question was answered by appealing to the idea of a »brainwashing« theory. The brainwashing theory, when applied to religions, claims that converts to an NRM have been forcefully programmed to believe a set of beliefs that, according to family and friends, are diametrically opposed to what the convert previously believed. The theory of brainwashing has its roots in World War Two military experimentation in both the United States and Germany, and in the 1950s it was used as a propaganda tool to describe American prisoners of war (POWs) in China and their supposed conversion to communism.



The theory was then appropriated by the emergent Anti-Cult Movement (ACM) in the 1970s.

¶2 There is no reliable scientific evidence to convincingly prove the brainwashing theory's legitimacy. There is, however, a great deal of research against it, as will become apparent in the following section. Nevertheless, it continues to be used by ACM groups as a derogatory description of the perceived manipulative, sinister and generally unsavoury nature of NRMs, which are commonly given the pejorative label of »cult«. The ACM's usage of the word »cult« has significantly contributed to the now popular usage of the term, which has stereotyped NRMs as deviant, un-conforming, nonsensical and dangerous pseudo-religious groups that should not have their belief systems taken seriously. This understanding of the term has become the norm for the media and public at large, ensuring that when a religious group is labelled a »cult« they are instantly looked upon with suspicion and distrust, and, regardless of their actions, are generally unable to shake this stigma.[1]

¶3 This discussion will briefly trace the history and development of the brainwashing theory and will then move on to its use by the ACM in the United States, up until the demise of the Cult Awareness Network in 1996. I will examine the way in which brainwashing has been used to explain the actions of two young women, Patricia (Patty) Hearst[2] and Elizabeth Smart[3], abducted in the USA in 1974 and 2003 respectively by NRM adherents; the refutation of this theory by scholars; and the use of it by well-known »cult« opponent Margaret Singer to profess the innocence of ex-»cult« members. I will conclude that the ACM has caused irreversible damage to the image of NRMs, and that the forceful »deprogramming« techniques it endorsed can be understood as stripping the »victim«, or, the consenting adult, of their freedom to chose and practice their own religion.

1 When presented in quotation marks in this paper, »cult« signifies the pejorative, emic use of the term by the anti-cult movement. NRM, without quotation marks, will be used as the etic descriptor of new religious movements.

2 Patty Hearst, born in 1954, is an heiress to her Great-Grandfathers millions. In 1974, the socialite was abducted by the NRM, the Symbionese Liberation Army (SLA). During her time with the SLA, Hearst was involved in an armed bank robbery, carried out by the group. She was imprisoned for two years for her crimes. However, partly due to her claims that she had been brainwashed, her sentence was later commuted. Hearst's claims of brainwashing remain a highly debated issue.

3 Elizabeth Smart, born in 1987, was abducted by Brian Mitchell and Wanda Barzee in 2004. Mitchell was a self-proclaimed prophet that aligned himself with Fundamentalist Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints teachings on polygamy. He forced Smart to marry him, making her his second wife (Barzee was his first). The issue of »brainwashing« relates to the Smart case in that, when she was found, nine months after her abduction, just eighteen miles from her home, Smart initially denied her identity to authorities, and it later became clear that she could have returned home on many occasions. However, for whatever reason, she chose not to. Her father alleges she was brainwashed into following Mitchells teachings. Others, including her uncle, do not believe she was brainwashed, rather, she was simply a scared young girl, held against her will by her captors.



Attempts to Create a theory

¶4 According to Dick Anthony, a leading scholar in research on NRMs, it is believed by the general public that brainwashing is thought to occur as a kind of »psycho-technological manipulation by the unscrupulous agents of the religious group« controlled by an omnipotent and charismatic »cultic« leader (Anthony 1993, 297). It is thought that the way in which one is brainwashed involves technical esoteric practices that may include the use of drugs, sleep deprivation, hypnotism and so on, to »systematically induce high levels of ideological obedience« (Zablocki 2001, 165). Physical coercion is not a feature of brainwashing that has been considered essential, although it is believed that »cult« leaders often use it (Anthony, and Robbins 1994, 457). This extreme »cultic« conversion theory was advanced by psychologist Margaret Singer who has undertaken research into the supposed conversion to communism of American prisoners of war (POWs) during the Korean War (Anthony 1993, 296). Singer based this theory on not only her own research, but also that of renowned psychologist Robert Lifton, who has undertaken significant research into political violence and the psychological effects of war. Lifton, however, has unequivocally renounced the applicability of his research on the conversion of POWs to that of »cultic« brainwashing and conversion, »explicitly disavow[ing his research] for legal testimony on ... cults« (Shinn 1993, 200).

¶5 The initial idea for the concept that would become known as »brainwashing« came about during the Second World War when both Nazi Germany and American intelligence agencies became increasingly preoccupied with the advancement of interrogation practices. The term »brainwashing« was not coined until later, as will be illustrated below. Both nations enthusiastically poured funds into sophisticated research programs to develop and perfect a technique with the hope that they would be able to create an effective method to convert enemy captives into deployable agents who would become converted to the political beliefs of their captors, even if they were diametrically opposed to those of their homeland. They could then be used as secret agents in a much more effective way than usual agents, as their detection was less likely. Other intended uses for brainwashing included the further development in soldiers of the ability to remain strong in the face of captivity by enemy forces, and as a means to develop more effectual wartime propaganda (Anthony, and Robbins 1994, 458).

¶6 In Germany, brainwashing research was conducted by the Schutzstaffel (SS) and the Gestapo; in America it was undertaken by the Office of Strategic Services (OSS), the predecessor of the Central Intelligence Agency (CIA), and then continued by the CIA when the OSS was dissolved. Previous Nazi research using Mescaline influenced the use of potent drugs such as lysergic acid diethylamide, more commonly known as LSD, by the American researchers. A central motivation behind the theory was that, before a person could be brainwashed, they must first go through a deconditioning process to »eradicate … prior mental patterns« (ibid.). Once these prior patterns were gone, »new political attitudes and a new sense of



self could then be easily implanted« (ibid.). This same train of thought was the motivation behind the use of electroshock therapy and sensory deprivation in research subjects. The Nazi research program had a much higher death rate in its subjects than its American counterpart, as it was less inhibited by ethical considerations and consequently its methods were more extreme. Both countries continued with this research for many years. Although the end of World War Two drew the Nazi research program to a close, the Americans employed the nation's most highly regarded scientists and psychologists to work on it for a further twenty-five years. The extensive research produced entirely inconclusive results, providing no evidence at all for the success of the initial goals of improved coercive indoctrination techniques or interrogation tactics, and researchers ultimately declared their work a complete failure (ibid., 459).

Disinformation Tactics

¶7 In the 1950s, the term »brainwashing« became popularised as a way to explain some of the experiences of the aforementioned American POWs during the Korean War (ibid.). It was a convenient description of their indoctrination and the modes of influence utilised by their communist captors, who supposedly undermined the subjects' previous beliefs and altered them to the point of total and unquestioning belief in a new set of ideas (ibid., 457). Some of the POWs were so influenced by alleged brainwashing techniques that they claimed to believe in the principles of communism, and made critical assertions against America, agreeing with communist accusations that the Americans were using germ warfare (ibid.). This remains a contentious issue, as only eleven out of three thousand American POWs who apparently converted to communism retained these beliefs once freed, with the rest recanting beliefs they had professed during their captivity. The CIA-supported research on these eleven people was undertaken independently by Lawrence Hinkle and Harold Wolff, both Cornell University psychologists. They concluded that, taking into account the personal histories of the former POWs, all eleven were »sympathetic to … communism and antipathetic to American values *before* their imprisonment« and the values expressed when they were finally released were not especially different from those held prior to their supposed brainwashing experience (ibid., 461).

¶8 As a result of their years of research, American researchers knew the communists were not using any sophisticated scientific techniques, and consequently their research was not influenced significantly by the POW situation. However, the anti-American sentiments and the idea of America's use of germ warfare professed by POWs were considered threatening to the mind-frame of the wider society, leading the CIA to undertake a »disinformation campaign« in which they exploited the brainwashing theory to the public. That the brainwashing theory was promulgated by the CIA for no other reason than as a propaganda tool has been confirmed



through scholarly research and it is now generally accepted by leading scholars including John Hall, Anson Shupe, Massimo Introvigne and David Bromley (Anthony 2008, 3). The campaign was aimed at assuring Americans that the allegations made by POWs were completely unsubstantiated and that the communists were employing techniques such as brainwashing, because no un-brainwashed or rational person would ever attest to either communist ideologies or germ warfare accusations. This meant that the credibility of the soldiers making such statements was also ensured, as they were considered the victims of experimental and vicious communist thought control (Anthony, and Robbins 1994, 459).

¶9 Not only was the theory of brainwashing a scientifically unfounded propaganda tool, but so too, was the actual name for this theory. In his *Brainwashing in Red China*, Edward Hunter, an undercover CIA propaganda and psychological warfare specialist, fallaciously claims the term to be a translation of a Chinese word for »thought reform« (ibid., 459-460). George Orwell's 1949 novel, *Nineteen Eighty-Four*, significantly influenced Hunter and it is now believed that he coined the term »brainwashing« in reference to Orwell's idea of »washing clean« the minds of the populace (Introvigne 2006, 67). Hunter wrote many books and articles under the guise of a journalist and it was mainly through these works that the brainwashing theory became a public concern (Anthony 2008, 3).

The ACM and the appropriation of »cult« and »brainwashing«

¶10 Popular, scholarly, and to some extent scientific interest in brainwashing subsided after the Korean War, only to resurface in the mid-1970s. This was initially due to the alleged brainwashing of Patty Hearst in 1974 by the Symbionese Liberation Front and the use of the term by the ACM (ibid., 1; Anthony, and Robbins 1994, 466). The emergent stage of the ACM took place during the mid-to-late-1960s, virtually alongside the establishment of various NRMs such as the Unification Church (often called the Moonies), The Family International (also known as The Family, The Family of Love, and the Children of God), and the International Society for Krishna Consciousness (also known as ISKCON or the Hare Krishna's) (Shupe, Bromley, and Darnell 2004, 187). The ACM initially consisted of small, localised groups of distressed family members who found their relative's choice of joining a NRM difficult to understand. There were dozens of small and informal groups, operating mainly as non-profit organisations centred on information, education and support (ibid., 188). These groups gradually grew into larger organisations concerned with specific NRMs such as Free our Sons and Daughters from the Children of God (FREECOG) and Citizens Engaged in Reuniting Families (CERF) associated with the Unification Church (Arweck 2006, 31-32). There were many attempts to create a confederated national organisation, though these attempts failed largely due to disputes over local autonomy and funding issues (Shupe, Bromley, and Darnell 2004, 188). 1979 finally saw the unification of



several ACM leaders and the establishment of the first national ACM organisation, the Citizens Freedom Foundation (CFF), which would become America's largest ACM group (ibid.; Shupe, and Darnell 2008, 3). In the mid-1980s CFF became the Cult Awareness Network which had begun as an offshoot group of CFF (ibid., 4).

¶11 Brainwashing quickly became the central doctrine of the ACM. But before they could associate the use of the term »brainwashing« with NRMs, the problem they were facing needed to be given a name that could function as a legitimating tool for their interference in the religious freedom of young adults. Thus, the word »cult« was appropriated. The Oxford English Dictionary, Second Edition defines »cult« as »a particular form or system of religious worship; especially in reference to its external rites and ceremonies« (Simpson, Weiner, and Henry 1989, »cult«). Within the field of sociology it is taken to mean a religion that is held together by the devotion of its followers to a living charismatic leader, more than the group's adherence to a set of doctrines or beliefs. Following this understanding of the word, most world religions extant today, for example Judaism, Christianity, Islam and Buddhism, can be described as being a cult at some point in their formative histories (Zablocki, and Robbins 2001, 5). Neither the dictionary definition nor the sociological understanding is the way in which the term is used in either popular culture or the media. In these areas, »cult« is, according to Massimo Introvigne in his article »Cults and Sects« in the Encyclopedia of Religion, a »stereotype-loaded term that [is] associated with new or unpopular religious movements« (Introvigne 2005, 2085). It has derogatory connotations, is inherently negative, and stigmatises those that adhere to such groups. The common media differentiation between »genuine religions« and »cults« suggests the belief that there is something inauthentic about »cults«: thus their right to exist can be easily questioned (Zablocki, and Robbins 2001, 5). Although responsible for popularising this now widespread understanding of the word, the ACM are not *entirely* to blame for this misinterpretation. »Cult« had been used as a criticism by conservative Christians to »identify theologically heretical churches« for many years prior (Shupe, Bromley, and Darnell 2004, 187). The ACM simply took this interpretation further.

¶12 Though armed with the now inherently negative term »cult«, the ACM still had to be careful to avoid accusations against the actual religious beliefs of »cults« as a basis for the attempted removal of practitioners, so as not to violate people's right to freedom of religion (ibid.). It was here that the brainwashing theory proved so useful. To begin with, the ACM accused »cults« of utilising a number of techniques such as administering drugs, deliberate and enforced malnutrition, and hypnotic techniques to explain why new converts suddenly professed beliefs that were apparently contradictory to those held prior. At some stage early on in the ACM's life, the movement became aware of the brainwashing research that was being undertaken by American psychologists and its association with the CIA disinformation campaign of the 1950s, though exactly who provided this crucial information is not clear (ibid., 188). This paradigm of unusual behaviour provided the



group with much-needed justifications for their extreme reaction to »cults«. Just as the American government had used brainwashing as a propaganda tool, so too, did the ACM, claiming that »cult« members were victims. Thus, victims and their families would be free from the negative stigma associated with so-called deviant, »cultic« beliefs. The brainwashing theory also provided the ACM with a veneer of scientific legitimacy that would serve as the basis for the recovery of »cult« members (ibid.).

A secular healing practice? The rise and fall of deprogramming

¶13 It was thought by the ACM that those who had been brainwashed into joining »cults«, and possibly even living in a totalistic community[4] with their »cult«, had not really developed an entirely new religious self. Rather, they were now experiencing life in a state of limbo; they had been stripped of their freedom of thought and had been transformed into something without true agency. They had been abnormally »depersonalised, dissociated and regressed to psychological infancy« (Anthony, and Robbins 2008, 1). It was this idea that led to the practice of what became known as »coercive deprogramming«. Because it was thought, by ACM members, that the supposedly brainwashed convert had acquired their new beliefs involuntarily, the ACM believed that counter-indoctrination was necessary; this did not have to be voluntary as the »victim« no longer had the capacity to make their own rational decisions. Deprogramming undertaken by so-called »specialists« fell into three categories. The first was »Voluntary Deprogramming« in which the deprogrammee agreed to non-coercively talk with a therapist or ex-member of their particular »cult« who attempted to mitigate the beliefs of the subject. »Extra-Legal Deprogramming« involved forceful abduction or kidnapping of the »cult« member by parents or a professional deprogrammer. These actions had no legal sanction; however, as officials usually considered such things as private family matters, very few deprogrammers were ever successfully prosecuted. The final type, which was the last to arise, was »Legal Deprogramming«, in which a court custody order was sought in an *ex parte* hearing by the family of the member in question (Robbins 1981, 212).

¶14 The forceful removal of »victims« from »cults« (Extra-Legal Deprogramming) was initially treated by the authorities as nothing more than a family problem involving unruly juveniles, though within a few short years both civil liberties groups and the NRMs themselves began legally contesting these abductions. It was at this time that the ACM saw the need for some kind of legitimate, legal way of

4 Robert Lifton defines a totalistic community as a group exhibiting one or more of the following characteristics: 1) milieu control or control of all communication within a group; 2) mystical manipulation or the legitimation of deception in terms of a higher truth; 3) a demand for purity; 4) an ethos of confession; 5) the development of a sacred science to explain everything; 6) a loading or control of language; 7) the valuing of doctrine over the person; 8) a belief in the ability to determine who has the right to exist. See: Lifton 1999, 25-26.



gaining state-sanctioned custody of allegedly brainwashed adults. They found this in court-ordered conservatorships (Legal Deprogramming). Conservatorships were usually only used by families wishing to gain legal authority over infirm and elderly family members no longer capable of looking after their own legal affairs. Conservatorships by family members affiliated with, and taking the advice of, the ACM were acquired through use of the brainwashing theory which they claimed »diminished [the mental] capacity« of victims due to their »cultic« mind-control (Shupe, Bromley, and Darnell 2004, 190). Very quickly however, NRMs began contesting these conservatorships. A turning point for the practice was reached in 1977 with the *Katz v. Superior Court* case in which five Unification Church members disputed the legality of conservatorship orders sought by their families – who were associated with the ACM, the Freedom of Thought Foundation (Robbins 1981, 212) – that would have enabled their parents to commit them to a deprogramming centre (Shupe, Bromley, and Darnell 2004, 190). An appeals court overturned the ruling for the conservatorships. The court ruled that the conservatorships undermined sections of the California Probate Code, allowing temporary conservatorships under circumstances in which the subject was considered »likely to be deceived or imposed upon by artful and designing persons« (Robbins 1981, 212). The court ruled it unconstitutional; stipulating that only severely disabled persons could be legally and forcefully removed from groups to which they voluntarily adhere (ibid.).

¶15 Generally those who experienced deprogramming remained apostates to their former »cults«, providing the ACM with evidence for the legitimacy of their ideologies and proving the efficacy of the service they were providing to »victim's« families. The service offered by the ACM was not necessarily the actual deprogramming; rather, they provided referrals for families to entrepreneurial, independent deprogrammers. This contributed to the creation of the network of ACM groups founded around an »information-referral exchange« with regard to »cultic« practices and available deprogrammers (Shupe, Bromley, and Darnell 2004, 189). Ultimately, though only valid in the state of California, the ruling in the *Katz v. Superior Court* controversy was detrimental to the ACM's advocacy of deprogramming and eventually they were forced to publicly reject it; however they clandestinely continued to refer families to deprogrammers (ibid., 191). The secret continuation of this practice was made public in 1996 when a civil suit was lodged against both the Cult Awareness Network (CAN) and three coercive deprogrammers in which a United Pentecostal Church member was violently removed from his congregation and was held against his will for a week, during which time he was physically abused by his deprogrammers. The subsequent court case was the definitive factor in a chain of events leading to the bankruptcy and demise of CAN in 1996 (Shupe, and Darnell 2008, 1). Ironically, CAN's files, name and logo were sold at auction to an association of religious liberty campaigners led by mem-



bers of the Church of Scientology; one of the very groups CAN fought against (Introvigne 2006, 69).

The return of a theory and its scholarly dismissal

¶16 The early 1990s saw a reduction in the popularity and immediacy of the ACM and its ideologies – primarily brainwashing and deprogramming – further compounded by the demise of CAN in 1996. However, the brainwashing argument reared its head again in 2003 when Elizabeth Smart, then only 14 years old, was abducted by Brian Mitchell and Wanda Barzee. Mitchell was a self-professed prophet explicating ideologies similar to fundamentalist Mormon groups, analogous to those Smart had been raised amongst. Barzee was his only follower. Smart was very clearly kidnapped, but her father claimed that her kidnappers »brainwashed« her, as it became apparent once she was returned to her parents that she could have easily escaped on many occasions throughout her nine-month captivity. This idea was supported by the fact that when she was initially found by police, she denied her identity. Others, including Smart's own uncle, deny that she was brainwashed, claiming that she was simply an impressionable young girl influenced by the »constant vigilance and physical coercion of her kidnappers« (Anthony 2008, 1). These factors are also important to Professor James T. Richardson, a critic of the »cultic brainwashing« theory, who believes that Smart's abduction had nothing to do with brainwashing and that her compliance with her captors was simply a way of surviving her captivity.

¶17 Smart's situation has been likened to that of Patty Hearst's. Hearst herself believes that Smart could not have escaped from Mitchell and Barzee even if she had had the opportunity as, similarly to the way she claims she was manipulated during her time with the Symbionese Liberation Front in 1974, Smart's freewill had been »psychologically overborne by … her kidnapping and ideological indoctrination« (ibid.). However, Hearst's claim that Smart's situation is the same as hers is not as straightforward as it may seem. Not only was Patty Hearst significantly older and more mature than Elizabeth Smart when she was abducted by the Symbionese Liberation Front (Hearst was 19, while Smart was only 14), and therefore much more equipped to resist the ideas and information presented to her by her captors, but from extensive research into the Hearst case it has been found that, similar to the eleven converts to communism after the Korean War, Hearst had expressed an attraction to totalistic worldviews before her kidnapping. In 1979 Shana Alexander published a book on Hearst in which she explained that Hearst also had previous behavioural problems, experienced increased alienation from her family, and had experimented with mind-altering drugs that led her to view the world in an increasingly dualistic manner (the corrupt mainstream vs. the counter-culture and »down-trodden« minorities) (ibid., 4). She shared such characteristics with other Symbionese Liberation Front members that had converted willingly to the group and



were apparently not victims of brainwashing. From these facts it can be inferred that Hearst was a prime candidate for conversion to a NRM such as the Symbionese Liberation Front.

¶18 Due to these and other technical-legal factors it was ruled that Hearst had not been brainwashed and was deemed responsible for crimes committed while affiliated with the Symbionese Liberation Front, and was sentenced to prison for these actions (ibid.). Hearst has recanted her conversion to Symbionese Liberation Front ideologies and doctrines, and still maintains that she was brainwashed. During her trial, her defence was aided by the testimony of Margaret Singer, an influential proponent of the brainwashing theory. Singer called the brainwashing theory she outlined during legal testimony the »Systematic Manipulation of Social and Psychological Influence«. Though, as Dick Anthony points out in his essay, »Religious Movements and Brainwashing Litigation«, this theory »has *never been published* and thus has *not been available for scholarly evaluation and critique*« (Anthony 1993, 297), meaning that the only way in which one could evaluate her theory is by analysis of records of her trial and deposition testimonies. She has claimed that the views she has testified represented a »synthesis of the views of leading authorities« (ibid.), but this synthesis has never been critically reviewed by scholars, and could be the reason behind why the views to which she testified were often different to those that she published (ibid.).

¶19 Several highly regarded scholars including Thomas Robbins, Eileen Barker, John Hall, David Bromley, Gordon Melton, Marc Galanter and Dick Anthony among many others, have conducted research and critiques on various NRMs. They have satisfactorily convinced courts that there is no viable theory for »brainwashing« that is based on methodologically sound scientific research, and have convincingly refuted the ideas of brainwashing advocates like Singer (Anthony 2008, 2-3). Unfortunately however, survey evidence has indicated that the supposed accuracy of a »cultic brainwashing« method, and probably the ACM's usage of the term »cult«, is now so thoroughly ingrained in the general public's minds that attempts to rectify its interpretation and popular meaning would be virtually impossible (Anthony, and Robbins 1994, 467). This is evident in the fact that Hearst has been able to influence and convince a significant portion of the educated public that she was »brainwashed« and therefore not responsible for the crimes she committed. The jury appointed to her case was presented with much more evidence and had a far more comprehensive knowledge of the facts surrounding her case than the general public that has been so influenced by her claims, and consequently found her guilty of her crimes (Anthony 2008, 6).

¶20 There is far less evidence available on the circumstances surrounding the Elizabeth Smart abduction than there is for the Patty Hearst case. This means that from the point of view of a scientific theory, it is unlikely that objective scholarly analysis will be able to make real conclusive arguments about Smart's experience. Although, there are so-called brainwashing experts that claim to have extensive



knowledge of her captivity and have used these »facts« to argue that Smart *was* brainwashed, the way in which they have deduced such arguments is not consistent with a genuine scientific approach and must therefore be looked upon with a great deal of caution (ibid.)

Conclusions

¶21 The »brainwashing theory« has been proved false by a number of highly-regarded scholars, although there are still a small number that attest to the legitimacy of the theory. The theory was initially a war-time research project devised in order to create more effectively deployable secret agents. This aim was never achieved and after more than two decades of extensive research by the CIA, the theory was renounced as a failure and it was agreed that there is no scientifically legitimate way to coercively indoctrinate someone against his or her will. Nevertheless, the CIA used the unproven theory as a propaganda tool to explain the conversion of American POWs to communism in the 1950s. It was this disinformation campaign that ultimately led to the appropriation of the theory by the emergent ACM in the USA and their subsequent development of a deprogramming technique.

¶22 The methods employed during deprogramming could be perceived as just as coercive, and in some case more so, than the methods that the ACM claim were used by so-called »cults« to allegedly indoctrinate their devotees. The extremity and illegality of this practice, with regard to the rejection of the subjects' personal right to religious freedom, ensured that one of the ACM's main national organisations, CAN, was forced to recant its support for it, although in 1996 it was caught red-handed, surreptitiously endorsing it. This was the last in a series of events that led to the demise of CAN and its purchase by representatives of one of the very groups it was trying to protect people from: the Church of Scientology. The demise of CAN forced an overhaul of the ACM, and significant re-thinking into the way they »fight« the perceived threat of »cults«.

¶23 The wider ACM in general, not just CAN, has done such damage with their message of the danger of »cults« and their alleged use of »brainwashing«, that those NRMs accused of the practice – and indeed those that are not, but are merely a misunderstood new religion – are unlikely to recover from the stigma of these terms, and it seems they will be perpetually looked upon with suspicion and ridicule by the general public. Thus, it is possible to see an irony in the fact that CAN was bought by members of the Church of Scientology.

¶24 The ACM professed a theory that many of its members knew had no scientific legitimacy, and proceeded with attempts to forcefully indoctrinate unwilling adults, trying to convert them to their own set of beliefs, thus stripping the subject of their free will. It could be argued that this behaviour was, in the least, equal, and at the most extreme, far worse, than the behaviours NRMs were being accused of;



particularly when one considers the fact that most of the people being »saved« from these »cults« were willing adults that joined the NRMs freely.

¶25 When faced with the facts of this discussion, I ask the reader to consider this question: were the ideologies and practices of the pre-1996 ACM really that different from the ideologies and practices they believed were held by the so-called »cults« they were trying to »save« people from? I believe that the distinction is a difficult one to make indeed.

The Author

Elizabeth Young graduated with a Bachelor of Arts (BA) in Philosophy and Religious Studies, followed by a Postgraduate Diploma (PGDip) in Biblical Studies and Religious Studies as well as a Master of Arts (MA) in Religious Studies. Elizabeth's professional interests include human rights and ethnic and religious conflicts. She has been working domestically and internationally with refugees since 2010, and is currently working »in the field« on the Thailand – Burma border. Her academic interests include the role of religion in politics, religious conflicts, new religious movements, eschatology, the Hebrew Bible, the history of Biblical Israel and the current conflicts related to the State of Israel. She is the only member of ZjR from the Southern Hemisphere.

Contact: lizyoung70@gmail.com



References

Anthony, Dick. 2008. »Brainwashing Allegations and the Elizabeth Smart Abduction«. In *Centre for Studies on New Religions*, 1-8. Accessed March 29, 2012. http://www.cesnur.org/2003/smart_anthony.htm

———. 1993. »Religious Movements and Brainwashing Litigation«. In *In Gods We Trust*. Edited by Thomas Robbins, and Dick Anthony. 1 ed. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.

Anthony, Dick, and Thomas Robbins. 2004. »Conversion and ›Brainwashing‹ in New Religious Movements«. In *Centre for Studies on New Religions*, 1-40. Accessed March 29, 2012. http://www.cesnur.org/2003/brain_conv.htm

———. 1994. »Brainwashing and Totalitarian Influence«. In *Encyclopedia of Human Behaviour*. Vol. 1. Edited by Vilayanur S. Ramachandran, 457-471. San Diego, California: Academic Press.

Anthony, Dick, Thomas Robbins, and Steven Barrie-Anthony. 2001. »Cult and Anticult Totalism: Reciprocal Escalation and Violence«. *Terrorism and Political Violence* 14 (1): 211-239.

Arweck, Elizabeth. 2006. »Anti-Cult Movement«. In *Encyclopedia of New Religious Movements*. Edited by Peter B. Clarke, 31-34. London: Routledge.

Gallagher, Eugene V. 2007-2008. »Compared to What? ›Cults‹ and ›New Religious Movements‹«. *History of Religions* 47 (2-3): 265-220.

Introvigne, Massimo. 2006. »Brainwashing«. In *Encyclopedia of New Religious Movements*. Edited by Peter B. Clarke, 66-70. London: Routledge.

———. 2005. »Cults and Sects«. In *Encyclopedia of Religion*. Edited by Lindsey Jones, 2084-2086. Detroit: Macmillan Reference.

Lifton, Robert. 1999. *Destroying the World to Save It: Aum Shinrikyō, Apocalyptic Violence, and the New Global Terrorism*. New York: Henry Hold and Company.

Shupe, Anson, and Susan E. Darnell. 2000. »CAN, We Hardly Knew Ye: Sex, Drugs, Deprogrammers' Kickbacks, and Corporate Crime in the (old) Cult Awareness Network«. In *Centre for Studies on New Religions*, 1-27. Accessed March 29, 2012. http://www.cesnur.org/2001/CAN.htm

Shupe, Anson, David G. Bromley, and Susan E. Darnell. 2004. »The North American Anti-Cult Movement«. In *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Edited by James R. Lewis, 184-205. Oxford: Oxford University Press.



Simpson, John A., Edmund S.C. Weiner, and James J.A. Henry, Ed. 1989. *Oxford English Dictionary*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press.

Robbins, Thomas. 1981. »Church, State and Cult«. *Sociological Analysis* 42 (3): 209-225.

Shinn, Larry D. 1993. »Who Gets to Define Religion? The Conversion/Brainwashing Controversy«. *Religious Studies Review* 19 (3): 195-207.

Zablocki, Benjamin. 2001. »Towards a Demystified and Disinterested Scientific Theory of Brainwashing«. In *Misunderstanding Cults: Searching for Objectivity in a Controversial Field.* Edited by Benjamin Zablocki, and Thomas Robbins, 159-214. Toronto: Toronto University Press.

Zablocki, Benjamin, and Thomas Robbins. 2001. »Introduction«. In *Misunderstanding Cults: Searching for Objectivity in a Controversial Field.* Edited by Benjamin Zablocki, and Thomas Robbins, 3-34. Toronto: Toronto University Press.



Darstellungen der Religionsphänomenologie in der deutschen religionswissenschaftlichen Einführungsliteratur: Ein Vergleich

Stefan SCHRÖDER

Der Artikel greift Ansätze aus dem anglo-amerikanischen Raum auf, religionswissenschaftliche Einführungsliteratur einer kritischen religionswissenschaftlichen Analyse zu unterziehen und überträgt diese auf den deutschsprachigen Kontext. Dazu werden zwei Einführungen in die Disziplin aus den 1980er Jahren (Lanczkowski 1980; Stolz 1988) und zwei aus dem frühen 21. Jahrhundert (Hock 2002; Kippenberg, und von Stuckrad 2003) exemplarisch bezüglich ihrer Darstellung der Religionsphänomenologie analysiert und miteinander verglichen. Ziel des Artikels ist es, vor dem Hintergrund des sogenannten »Methodenstreits« die Entwicklung der Beantwortung genereller Ausrichtungsfragen innerhalb der Religionswissenschaft nachzuvollziehen, werden diese von der Einführungsliteratur doch maßgeblich tangiert. Die dabei sich herauskristallisierende Tendenz der Ablehnung bis hin zu einer verkürzten Verwerfung der Religionsphänomenologie wird vor dem Hintergrund der Gefahr ihrer märtyrerhaften Mystifizierung, wie sie sich z.T. in den USA beobachten lässt, problematisiert.



This article draws on an approach from the Anglo-American context and applies it to the German Study of Religions, analyzing introductory literature to the field within the Study of Religions itself. For this purpose two books of the discipline's introductory genre from the 1980s (Lanczkowski 1980; Stolz 1988) as well as two books from the early 21. century (Hock 2002; Kippenberg, and von Stuckrad 2003) are analyzed and compared concerning their portrayal of Phenomenology of Religion. From that point the article seeks for inferences to the development of answering questions of identity within the field against the background of the

Veröffentlicht von: ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft / ISSN 1862-5886
URL: http://zjr-online.net, URN: urn:nbn:de:0267-18625886-9

Empfohlene Zitierweise: Schröder, Stefan. 2012. »Darstellungen der Religionsphänomenologie in der deutschen religionswissenschaftlichen Einführungsliteratur: Ein Vergleich.« *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 7:20-39. URN: urn:nbn:de:0267-201204-schroeder-6.



so called »Methodenstreit«. The apparent tendency of disclaiming Phenomenology of Religion up to dismissing it reductively is problematized against the dangerous background of its martyr-like mystification, which can be observed in the USA to some extent.

Inhaltsübersicht

Einleitung

¶1 Eine Einführung in die Religionswissenschaft zu verfassen ist keine leichte Aufgabe. Eine Vielzahl grundsätzlicher Ausrichtungsfragen tritt auf und muss reflektiert werden – gerade bezogen auf die potentielle Leserschaft von Studienanfängern und fachfremden Interessierten. Liefert man einen Überblick zur Geschichte des Faches mit seinen wichtigsten Vertretern oder geht man auf aktuelle Entwicklungen der Religionswissenschaft ein? Belässt man es bei einer deskriptiven Vorgehensweise oder diskutiert man bereits theoretische und methodologische Fragen? Welche Gegenstandsbereiche und fachinternen Diskurse wählt man aus? Welche Verbindungslinien zieht man?

¶2 In der 34. Ausgabe der »Religious Studies Review« wird englischsprachige religionswissenschaftliche Einführungsliteratur zum Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung gemacht (vgl. Engler 2008; Bornet 2008). Vergleichbare Studien zu deutscher Einführungsliteratur sind bislang nicht veröffentlicht worden. Eine kritische Auseinandersetzung mit diesem Thema gibt Aufschlüsse darüber, worüber das Fach definiert wird und wie es sich somit innerhalb der Universitäts- und Forschungslandschaft, aber auch gesellschaftspolitisch positioniert.

¶3 Dass diesen Aspekten gerade innerhalb der Religionswissenschaft eine besondere Bedeutung zukommt, liegt nicht zuletzt in der Methodendiskussion zwischen Vertretern der Lager religionsphänomenologischer und kulturwissenschaftlicher Zugangsweisen begründet, die in den späten 1950er Jahren ihren Ursprung nahm, mehrere Etappen durchlief und 1973 bei einer Tagung der IAHR in Turku (Finnland) ihren Höhepunkt erreichte (vgl. Honko 1979). Es entwickelte sich daraufhin heftige Kritik an religionsphänomenologischen Arbeitsweisen, die dieses eine hier



so bezeichnete *Lager* so sehr ins Abseits gedrängt hat, dass einige schon von dessen Überwindung ausgingen (vgl. z.B. Gladigow 1988). Bei einer genauen Betrachtung religionswissenschaftlicher Forschung heute kann davon jedoch keine Rede sein. Neben einer kleinen Gruppe von Wissenschaftlern, die an den Ideen klassischer religionsphänomenologischer Ansätze vollständig oder teilweise festgehalten haben, sind in der jüngeren Vergangenheit auch Entwicklungen einer *Neustil-Phänomenologie* zu beobachten. Oft hat sich dabei lediglich die Eigenverortung der dazugehörigen Religionsforscher begrifflich verändert: Religionsphänomenologie ist zu einer negativ konnotierten Fremdbezeichnung geworden. Dazugehörige Methoden und Theorien leben jedoch mehr oder weniger stark verändert in Ansätzen wie einer religionswissenschaftlichen »Angewandten Hermeneutik« fort (vgl. Waardenburg 1997, 742). Gleichzeitig führen heute zur Religionsphänomenologie gezählte Studien, z.B. von Rudolf Otto oder Mircea Eliade, immer noch die Bestsellerlisten religionswissenschaftlicher Veröffentlichungen an. Sie haben dem Fach zu großer Popularität verholfen. Dies gestehen auch ihre Kritiker ein (vgl. Alles 2004, 209; Berner 2004, 250).

¶4 Die angestellten Überlegungen führen zu der Vermutung, dass die Gesamtkonzeption einer Einführung in die Religionswissenschaft zu großen Teilen davon abhängt, wie ihr Verfasser die Religionsphänomenologie bzw. religionsphänomenologische Forschungs- und Arbeitsweisen darstellt und beurteilt. Dies soll in diesem Artikel überprüft werden.

¶5 Dazu werden vier Einführungswerke einer kritischen Analyse unterzogen: Zwei aus den 1980er Jahren (Lanczkowski 1980; Stolz 1988) und zwei aus dem frühen 21. Jahrhundert (Hock 2002; Kippenberg, und von Stuckrad 2003). Nach einer Einzelanalyse der Einführungswerke werden diese zueinander in Beziehung gesetzt. Dabei wird überprüft, ob sich zwischen den *alten* und *neuen* Einführungen Unterschiede in Darstellungen und Betrachtungsweisen feststellen lassen. Ziel ist es, daraus letztendlich eine Standortbestimmung der Religionsphänomenologie und damit verbunden der deutschen Religionswissenschaft insgesamt vorzunehmen: Tangiert das Einführungsgenre doch – wie oben erwähnt – grundsätzliche Ausrichtungsfragen des Faches.

Vorgehen

¶6 2008 veröffentlichte Philippe Bornet eine Rezension des von Ivan Strenski herausgegebenen *field-guides* »Thinking about religion«, die er »Thinking about Thinking about religion« nannte (vgl. Bornet 2008). Der Titel deutet bereits an, dass darin ein Einführungswerk in die Religionswissenschaft zum Analyseobjekt einer kritisch-religionswissenschaftlichen Untersuchung gemacht wird.

¶7 Dieses Vorgehen wird für den vorliegenden Artikel übernommen. Den Untersuchungsgegenstand bilden jedoch vier Exemplare deutschsprachiger religionswis-



senschaftlicher Einführungsliteratur, die außerdem zueinander in Beziehung gesetzt werden sollen.

¶8 Der Artikel knüpft somit auch an das Plädoyer des kanadischen Religionswissenschaftlers Russell T. McCutcheon dafür an, nicht nur Religionen, sondern auch religionswissenschaftliche Beiträge einer kritischen methodologischen, theoretischen und politischen Analyse zu unterziehen (vgl. McCutcheon 1997, 15-18; Führding 2006, 19).

¶9 Die Bedeutung eines Begriffes wie *Religionsphänomenologie* ist immer auch in hohem Maße Konstrukt desjenigen, der Gebrauch davon macht. Auch ist sie abhängig von jeweils aktuellen Entwicklungen innerhalb der Religionswissenschaft. Dieser Artikel fragt nach den Konzepten, Konstruktionen und Implikationen der jeweiligen Verwendungsweise dieses Begriffes in der deutschsprachigen religionswissenschaftlichen Einführungsliteratur mit dem oben genannten Ziel, vor diesem Hintergrund den Verlauf von Identitätsdiskursen innerhalb der Disziplin nachzuvollziehen und zu reflektieren.

Religionsphänomenologie in der deutschen religionswissenschaftlichen Einführungsliteratur

¶10 In diesem Kapitel sollen die Darstellungen religionsphänomenologischer Ansätze in vier deutschen religionswissenschaftlichen Einführungswerken einer kritischen Analyse unterzogen werden.

Günter Lanczkowski – Einführung in die Religionswissenschaft (1980)

¶11 Günter Lanczkowski widmet in seiner »Einführung in die Religionswissenschaft« der Religionsphänomenologie ein eigenes Kapitel. Darin wird ihr die Aufgabe zugewiesen, im religionsgeschichtlichen Material »sachlich verwandte religiöse Phänomene einander zuzuordnen« (Lanczkowski 1980, 40), um die all diese Phänomene einende *Wesenserfahrung* unter methodischer Beachtung der *epoché* offenzulegen. Insgesamt habe es die Religionsphänomenologie mit zahlreichen Gegenständen zu tun, die sich in Phänomene der Erscheinungswelt (Erscheinungen innerhalb der irdischen Welt als Chiffre des Sakralen) und Vorstellungswelt (z.B. Gottesglaube) aufteilen ließen (vgl. ebd., 46-47).

¶12 Im Gegensatz zur Gegenstandsvielfalt sei die Disziplin Religionsphänomenologie noch sehr jung und klein. Lanczkowski zeigt eine Entwicklung ausgehend von Pierre D. Chantepie de la Saussaye über Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler und Mircea Eliade bis zu Geo Widengren auf (vgl. ebd., 49).

¶13 In der Folge erwähnt Lanczkowski die verstärkte wissenschaftstheoretische Kritik an der Religionsphänomenologie seit den 1970er Jahren. Lanczowski schlägt für eine Lösung dieses Konfliktes eine Abkehr von der Ahistorizität innerhalb der Religionsphänomenologie vor: Religiöse Phänomene dürften hier nicht weiter außerhalb ihres historischen Kontextes untersucht werden (vgl. ebd., 50).



¶14 Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass Lanczkowski ein Interesse daran hat, religionsphänomenologische Arbeitsweisen innerhalb der Religionswissenschaft etabliert und akzeptiert zu wissen. Blättert man einige Seiten zurück, stellt man fest, dass die Religionsphänomenologie in Lanczkowskis Einführung nicht einfach nur im oben vorgestellten Kapitel dargestellt wird, sondern dass die Einführung selbst eine hochgradig klassisch religionsphänomenologische Arbeit *ist*.

> »[I]n allen jenen Gebilden des Geisteslebens, die wir Religionen nennen, findet sich gleichermaßen und jeweils uranfänglich und unableitbar die Korrespondenz zwischen den Menschen einerseits und andererseits dem Übermenschlichen, Außerweltlichen, Unbedingten und absolut Jenseitigen, der Transzendenz, die in der personenhaften Gottheit verehrt wird. Religion ist mithin ein unableitbares Urphänomen, eine Größe sui generis, die konstituiert wird durch die existentielle Wechselbeziehung zwischen der Gottheit einerseits, deren Manifestationen der Mensch erfährt, und andererseits den Reaktionen des Menschen, seiner Richtung auf das Unbedingte« (ebd., 23).

¶15 Lanczkowski behauptet über eine empirische Beobachtung aller Religionen zu dem Schluss gekommen zu sein, es handele sich beim religiösen *Wesen* um eine »personenhafte[…] Gottheit« (ebd.). Das hier propagierte, scheinbar induktive Vorgehen entpuppt sich bei näherem Hinsehen als äußerst problematisch: Erstens ist die Behauptung, »alle Religionen« zu kennen und darüber hinaus gar noch »empirisch« erforscht zu haben, Ausdruck maßloser Selbstüberschätzung. Die Folge daraus ist zweitens Lanczkowskis Versuch, einen »Ozean in einen Fingerhut zu pressen« (Bowker 2003, 774) und z.T. sehr heterogene Konzepte zu harmonisieren, um zum *Wesen* von Religion vorzustoßen (vgl. Lanczkowski 1980, 19-23). Seine Definition ist letztlich *nicht* empirisch gewonnen. Sie ist ein Postulat und bildet einen unflexiblen Interpretationsrahmen.

¶16 Darüber hinaus lehnt Lanczkowski auch eine Reflexion von Methodenfragen kategorisch ab. »Wer sich […] mit […] einem meist überflüssigen ›Hinterfragen‹ von Methodenproblemen profilieren möchte, sollte sich nicht Religionswissenschaftler nennen« (vgl. ebd., 39-40). Viel wichtiger sei z.B. philologische Forschung. Doch auf welchen Grundlagen soll eine solche Forschung von Statten gehen, ohne dass man dazugehörige Methodenfragen thematisiert?

¶17 Die Verweigerung einer expliziten Offenlegung und Reflexion seiner theoretischen und methodologischen (religionsphänomenologischen) Prämissen bringt eine Reihe höchst problematischer Implikationen mit sich.

¶18 Lanczkowski beginnt seine Einführung mit einer Legitimierung des Faches Religionswissenschaft. In der heutigen pluralistischen Welt sei die Kenntnis der Religionen fremder Länder nach der Sprache der entscheidende Faktor, vor allem, weil sie in der »Welt draußen« (ebd., 4), womit er ein Außerhalb des westeuropäischen Kulturkreises meint, noch immer eine wichtige Rolle einnehmen (vgl. ebd., 1-4). Die zeitgenössische Bedeutung religiöser Faktoren ließe sich am besten durch »nüchterne Fakten weltpolitischer Tragweite« demonstrieren (ebd., 4). Genannt



werden z.B. die Re-Islamisierung Lybiens, der Religionskrieg im Libanon, die religiös motivierte Bewegung im Iran unter Ajatollah Khomeini, die Gründung des Staates Israel und der nur scheinbare Untergang des Shintoismus (vgl. ebd., 5-6). Bei dieser Aufzählung werden scheinbar Wechselbeziehungen von Religion/-en und Politik dargestellt. Bei genauerer Betrachtung sind diese nach Lanczkowski jedoch nur in eine Richtung möglich. Religion erfasse alle Lebensbereiche und präge in einer oft ausschließlichen Weise die Kultur von Völkern und Epochen (vgl. ebd., 43). Andersherum bleibt das »Phänomen Religion« in seinem *Wesen* immer gleich und wird nicht durch andere Lebensbereiche verändert. Politische, kulturelle, gesellschaftliche und geographische Tatbestände, die mit Religionen in irgendeiner Form in Verbindung stehen, werden hier gerne herangezogen, um das Fach Religionswissenschaft zu legitimieren. Nachdem diese Legitimation jedoch erfolgt ist, isoliert Lanczkowski die phänomenologische Religionsforschung mit dem Verweis auf ihr einzigartiges Untersuchungsobjekt *sui generis* und schiebt jeder kultur- oder sozialwissenschaftlichen Zugangsweise einen Riegel vor, indem er Religion/-en als durch soziale Tatsachen unveränderlich postuliert.

¶19 Noch eklatanter wird diese Problematik bei einem Blick auf die Aufgaben, die Lanczkowski der Religionswissenschaft zuschreibt: Viel Arbeit gelte es z.B. noch in Fragen des Gottesglaubens zu leisten. Polytheistische Göttersysteme müssten erforscht und sinnvoll in den Kontext der oben erwähnten Religionsdefinition gestellt werden (vgl. ebd., 82-87). Inwiefern Religionsforschung in dieser Form tatsächlich dazu beitragen kann, die Islamische Revolution im Iran wissenschaftlich adäquat aufzuarbeiten, durch die sie u.a. immerhin zuvor legitimiert wurde, bleibt schleierhaft.

¶20 Mehr als problematisch erscheint auch die Quellenauswahl des Autors. Innerhalb der Darstellung der Teildisziplin Religionspsychologie führt Lanczkowski Aussagen von Rudolf Otto und Gerardus van der Leeuw an, während Sigmund Freuds Tiefenpsychologie zwar erwähnt, jedoch nicht erläutert und als überholt verworfen wird (vgl. ebd., 63-65). Ähnliches zeigt sich zu anderen Teilbereichen wie der Religionssoziologie: So werden Max Webers Thesen in einem Halbsatz als evolutionistisch verworfen, ohne konkrete Argumente anzuführen. Absatzweise werden dagegen Rudolf Otto oder Friedrich Heiler zitiert (vgl. ebd., 63-65). Auch christliche Theologen kommen immer wieder zu Wort (vgl. u.a. ebd., 3). Die Grenzen zwischen Theologie und Religionswissenschaft verschwimmen hier ohnehin, wenn Lanczkowski Religionswissenschaft zwecks interreligiöser Verständigung und zur Entwicklung einer Religionstheologie zu einer theologischen »Hilfswissenschaft« erklärt (ebd., 69).

¶21 Zur Darstellung der akademischen Organisation der Religionswissenschaft in Deutschland widmet der Autor Marburg als »Mekka der Religionswissenschaft« (ebd., 77) mit seiner Traditionslinie Otto-Heiler zweieinhalb Seiten, während andere Standorte nicht einmal genannt werden.



Fritz Stolz – Grundzüge der Religionswissenschaft (1988)

¶22 Das Einführungswerk »Grundzüge der Religionswissenschaft« von Fritz Stolz erschien zuerst 1988 und ist 2001 das dritte Mal aufgelegt worden.

¶23 In Vorwort und Einleitung formuliert Stolz die Zielsetzung des Buches: Es soll darin ein Rahmen erarbeitet werden, in welchen die vielen unterschiedlichen Zugänge, Fragestellungen und Methoden eingeordnet werden können, die unter dem Dach der Religionswissenschaft aus Soziologie, Theologie, Psychologie etc. zum Thema Religion/-en auftauchen. Auffällig ist hier zunächst, dass religionsphänomenologische Zugangsweisen dabei nicht erwähnt werden (vgl. Stolz 2001, 9-10). Darauf wird später noch einmal zurückzukommen sein. Stolz möchte auf diese Weise zur Entwicklung einer interdisziplinären Religionswissenschaft beitragen, statt bei den Einzelinteressen unabhängig voneinander arbeitender Fächer stehen zu bleiben (vgl. ebd., 9-10).

¶24 Grundvoraussetzung dafür ist nach Stolz eine Definition des Begriffes *Religion*, der als Singular gefasst schließlich impliziere, dass allen geschichtlichen Religionen etwas Gemeinsames innewohne (vgl. ebd., 11). Stolz lehnt es jedoch ab, deshalb nach einem »substanzialistischen« (vgl. ebd., 22) *kleinsten gemeinsamen Nenner* (*Gott, Das Heilige* usw.) zu suchen. Er verweist auf Mahnungen, nach denen dies zu einer Verfälschung der Wirklichkeit historischer Religionen führe (vgl. ebd., 13), distanziert sich von essentialistischen Religionsdefinitionen und spricht sich für ein funktionales Religionsverständnis à la Bronislaw Malinowski und Niklas Luhmann aus (vgl. ebd., 34). Nach Stolz nimmt eine Religion als Symbolsystem im Rahmen von Gemeinschaften/Gesellschaften die Aufgabe und Funktion ein, Unkontrollierbares in Kontrollierbares zu transformieren. Sie konstruiere somit grundlegend Wirklichkeit und Gegenwelten, schaffe Werte und Normen und vor allem Sinn (vgl. ebd., 80-127).

¶25 Vor dem Hintergrund dieses Religionsverständnisses interpretiert Stolz konkrete religionsgeschichtliche Fakten und auch aktuelle Ereignisse im Zusammenhang mit Religion/-en. So bezeichnet er die Säkularisierung als »Zerfall umfassender Symbolsysteme in der Neuzeit« (ebd., 134) und das Auftreten sogenannter »Zivilreligion« als »Restbestände einstiger Religion« (ebd., 140). Auch religionspsychologische Ansätze werden vor dem Hintergrund der Betrachtung von Religion/-en als Symbolsystem von Gemeinschaften/Gesellschaften interpretiert. In diesem Zusammenhang erklärt Stolz die abnehmende religiöse Erziehung innerhalb westeuropäischer Gesellschaften zu einem massiven Problem. Sie habe zu einer »religiösen Verwahrlosung« (ebd., 175) der Kinder geführt, weil diesen das Symbolsystem nicht bekannt sei und ihnen somit ein wesentliches Sinngebungselement fehle. Dies habe verschiedene Folgen, z.B. dass

> »[…] die irreduziblen religiösen Probleme ohne Benennung und Bearbeitung bleiben. Damit ergibt sich ein hohes Maß an ›latenter‹ Religiosität, welche leicht unkontrollierte Gestalt annehmen kann – sei es, daß sich nichtreligiöse Institutionen dieses Potential dienstbar machen (z.B. extre-



> mistische politische Gruppierungen), sei es, daß religiöse Neubildungen zweifelhafter Art von derart frei flottierender religiöser Energie profitieren« (ebd., 176).

¶26 Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass die von Stolz bevorzugte funktionale Bestimmung und Interpretation von Religion/-en und religiösen Tatbeständen in ihrer Umsetzung massiv mit religionsphänomenologischen Zugangsweisen verwoben sind. Indem Stolz von »irreduziblen religiösen Probleme[n]« und »frei flottierender religiöser Energie« spricht, erhebt er Religion zu einem Phänomen *sui generis*. Dies mit seiner funktionalen Bestimmung von Religion/-en als Sinngebungssystem zu vereinbaren, wird zu einem Drahtseilakt. Warum sind »religiöse Neubildungen« und »nichtreligiöse Institutionen« nicht dazu geeignet, als Sinngebungssystem zu fungieren? Welche Elemente unterscheiden sie von *echten* Religionen?

¶27 Stolz‘ Arbeitsweise basiert auf einer ausgeprägten philologischen Hermeneutik. Eine Beschreibung religiöser Symbolsysteme sei letztlich nur über ein »Verständnis religiöser Kommunikation« (ebd., 117) möglich. Der Weg zur Erschließung der Frage, welche Bedeutung ein Symbol für eine bestimmte Gemeinschaft hat, führe nur über die Interpretation. Stolz expliziert jedoch nicht, nach welchen Regeln diese Interpretation erfolgen soll. Dies öffnet normativen Aussagen zu »religiöser Verwahrlosung« und »religiöse[n] Neubildungen zweifelhafter Art« Tür und Tor. Stolz begibt sich auf das religionsphänomenologische Glatteis fehlender Falsifikationsmöglichkeiten, die er zu Beginn seiner Einführung noch stark kritisiert hatte und daraus ausgeschlossen wissen wollte.

¶28 Vor dem Hintergrund der oben vorgestellten Verschränkungen mit religionsphänomenologischen Arbeitsweisen und Zielen wird verständlich, warum Stolz im letzten Kapitel seiner Einführung noch einmal auf die Religionsphänomenologie zurückkommt. In den einleitenden Worten zu diesem Kapitel benennt Stolz dessen entscheidende Fragen, die bereits in vorherigen Kapiteln angeschnitten worden seien:

> »Es geht nochmals um die Möglichkeit des Verstehens von Religion, damit auch um den Standort dessen, der sich um das Verstehen bemüht, es geht um die Mittel religiöser Botschaft […] und es geht schließlich nochmals um das Wesen der Religion selbst. So bündelt sich jetzt eine Reihe von Problemen nochmals, die in den vorhergehenden Kapiteln entfaltet wurden. Dies geschieht zunächst in der Darstellung, dann in der kritischen Weiterführung von Religionsphänomenologie und Religionstypologie, den beiden herkömmlichen wissenschaftlichen Verfahrensweisen, einzelne religiöser Erscheinungen bzw. Religionen insgesamt zu begreifen« (ebd., 217).

¶29 Das hier entfaltete Programm hat sich ein ganzes Stück weit vom funktionalen Zugang entfernt, den Stolz zu Beginn seiner Einführung propagiert hatte. Das Ziel, einen fächerübergreifenden religionswissenschaftlichen Methoden- und Analyserahmen zu schaffen, wird unter das Dach einer kritisch weiterentwickelten



Religionsphänomenologie gestellt, die als herkömmliche wissenschaftliche Verfahrensweise betrachtet wird, Religion/-en zu begreifen. Unter diesen Voraussetzungen wird auch verständlich, warum Stolz am Anfang seiner Einführung religionsphänomenologische Zugangsweisen nicht zu den Einzelwissenschaften zählt, aus denen sich Religionswissenschaft seiner Ansicht nach zusammensetzt.

¶30 Während Stolz die Darlegung seines Programmes mit einer wissenschaftstheoretischen Kritik an *klassisch religionsphänomenologischen Ansätzen* (explizit moniert er v.a. ein »Theoriedefizit« (ebd., 221) bei van der Leeuw und Widengren) beginnt (vgl. ebd., 221-223), begrüßt er anschließend den Ansatz einer *Neustil-Phänomenologie*, wie Waardenburg (1997) sie vorschlägt (vgl. Stolz 1988, 224). Dies verwundert keineswegs angesichts der Tatsache, dass die von Waardenburg vorgestellte Konzeption der Disziplin als Intentionsforschung, bei der religiöse Phänomene unter bestimmten kulturellen und historischen Voraussetzungen mit einem bestimmten Sinn besetzt werden, letztlich der Zugang zu Religion/-en ist, den Stolz für seine Einführung gewählt und an verschiedensten Beispielen expliziert hat. Auf der Basis dieses Ansatzes einer *Neustil-Phänomenologie* fußt also sein interdisziplinäres religionswissenschaftliches Programm, ohne dass Stolz dies explizit offenlegt.

¶31 Fritz Stolz hat mit seinem Buch »Grundzüge der Religionswissenschaft« letztlich – bewusst oder unbewusst – eine Einführung vorgelegt, welche die Möglichkeit einer *Neustil-Phänomenologie* innerhalb einer kulturwissenschaftlich angelegten Religionswissenschaft aufzeigt. Zwei Probleme bleiben bestehen: Erstens gelingt es Stolz nicht, seinen Ansatz gänzlich von einigen höchst problematischen Konzepten klassischer Religionsphänomenologie zu befreien. Zweitens bleibt die Frage bestehen, warum ein solcher neuer phänomenologischer Ansatz hier gewissermaßen als einendes Element fächerübergreifender Forschung dargestellt wird und nicht viel eher als ein Zugang neben anderen. Ob Religionssoziologen, Religionspsychologen und Religionsforscher anderer religionswissenschaftlicher Teil-Disziplinen ihn als solches Element akzeptieren würden, bleibt mehr als fragwürdig.

Klaus Hock – Einführung in die Religionswissenschaft (2002)

¶32 Eine sehr ausführliche Darstellung religionsphänomenologischer Forschung und ihrer Einordnung innerhalb der Religionswissenschaft findet sich in der »Einführung in die Religionswissenschaft« von Klaus Hock.

¶33 Seine Einführung bietet einen deskriptiven Überblick über verschiedene Zugangsweisen und Schulen innerhalb der Religionswissenschaft sowie deren Geschichte, Entwicklung und wichtigste Vertreter. Hock problematisiert jedoch auch die Disparität der unterschiedlichen Zugangsweisen und nimmt im Methodenstreit Stellung.

> »Ihrem Selbstverständnis als Wissenschaft entsprechend, tritt die Religionswissenschaft […] ihrem Gegenstand – den Religionen – notwendigerweise ›kritisch‹ gegenüber […]. Schon vor längerem hat sie nämlich einen Perspektivenwechsel vollzogen, der kürzlich auch in anderen akademi-



schen Disziplinen beobachtet wurde: die Wende hin zu kulturwissenschaftlichen Fragestellungen. Indem sie Religion als kulturelles System begreift, positioniert sich die *Religionswissenschaft als kulturwissenschaftliche Disziplin*, deren Forschungsarbeit von nicht unerheblicher gesellschaftlicher Relevanz ist« (Hock 2002, 8-9).

¶34 Bereits in seinem ersten Kapitel, welches er »Systematisches Stichwort« betitelt, thematisiert Hock die Religionsphänomenologie. Er beschreibt sie dabei als religionswissenschaftliche Schule, die sich zum Ziel gesetzt hat, »die verschiedenen religiösen Phänomene systematisch zu ordnen, ihre religiösen Inhalte zu bestimmen und auf diese Weise das ›Wesen‹ von Religion zu begreifen« (ebd., 7). Innerhalb der systematischen Religionswissenschaft habe sie im 20. Jahrhundert eine so große Bedeutung erlangt, dass sie sich zu deren Synonym entwickelt habe (vgl. ebd.). Obwohl er diese Tatsache problematisiert, bricht er selbst nicht mit dieser Gleichsetzung, sondern nennt sein Einführungskapitel zur Religionssystematik »Systematische und phänomenologische Zugänge«. Diese Verschränkung könnte beim Leser zu Missverständnissen führen (vgl. ebd., 54-56).

¶35 Auch erwähnt er bereits in seinen einführenden Worten wissenschaftstheoretische Kritikpunkte an der Religionsphänomenologie und den daraus hervorgegangenen vorsichtigen Neu- und Weiterentwicklungstendenzen einer *Neustil-Phänomenologie* (vgl. ebd., 67-70).

¶36 Am Anfang des expliziten Kapitels zur Religionsphänomenologie bezeichnet Hock diese als vielschichtiges Gebilde mit mannigfaltigen Herangehensweisen. Zwei diese Ansätze einende Elemente macht er jedoch aus: dass sie hinter der Unterschiedlichkeit geschichtlicher Religionen eine verbindende Einheit zu finden suchen, ohne dabei jedoch deren Vielheit aus dem Auge zu verlieren. Dies sei grundsätzlich gut zu heißen, wolle man tatsächlich von einem Singular *Religion* sprechen, Religionsvergleiche durchführen oder Religionstheorien entwickeln; und dass sie den Exklusivitätsanspruch erheben, rein religiöse Gegenstände mit besonderen, nur dazu geeigneten Methoden zu untersuchen (vgl. ebd., 57). Diese Elemente zusammengefasst ergeben nach Hock eine Distanzierung *klassisch religionsphänomenologischer* Ansätze sowohl von der Theologie als auch von den Sozialwissenschaften. Die innere Disparität, die methodische und institutionelle Isolation sowie mangelnde Vermittlungsmöglichkeiten dieser Herangehensweisen sieht Hock als Auslöser der harschen Kritik an religionsphänomenologischen Zugangsweisen innerhalb der Religionswissenschaft (vgl. ebd., 58). Insgesamt distanziert sich Hock somit deutlich von religionsphänomenologischen Sicht- und Arbeitsweisen, bevor er diese explizit erläutert. Dies führt jedoch nicht dazu, dass seine Darstellung polemisch wird.

¶37 Innerhalb dieser geht er sehr ausführlich auf die Geschichte *klassischer Religionsphänomenologie/-n* sowie eine Vielzahl von deren Vertretern ein. Ohne die Verschiedenartigkeit ihrer Ansätze zu harmonisieren, gelingt es Hock, seine Erläuterungen an einer Entwicklungslinie aufzuziehen, die von den Ansätzen philosophi-



scher Phänomenologie ausgeht, sich über Chantepie de la Saussaye und van der Leeuw in den Niederlanden innerhalb der Religionsforschung ihren Platz sichert und über Otto, Söderblom, Heiler und Widengren auch in Deutschland Fuß fasst (vgl. ebd., 58-63). Hock bleibt jedoch nicht bei dieser Aufstellung *klassischer* Religionsphänomenologen stehen, sondern nennt auch eine Vielzahl jüngerer Vertreter, zeigt die Mannigfaltigkeit von deren Herangehensweisen und Forschungsinteressen auf und verdeutlicht damit, dass Religionsphänomenologie keineswegs als überwunden bezeichnet werden kann. Genannt werden z.B. Gustav Mensching, Kurt Goldammer, Wilfred C. Smith, Adel T. Khoury und Mircea Eliade (vgl. ebd., 64-67).

¶38 Hock verhindert durch diese umfassende Zusammenstellung den Eindruck, aktuelle religionsphänomenologische Ansätze gingen letztlich alle auf Eliade zurück, wie er bei Kippenberg und von Stuckrad entsteht (Vgl. Kapitel 3.4). Er hebt jedoch hervor, dass die problematische Theoriebildung und Methodologie Eliades nicht unerheblich dazu beigetragen habe, dass die Religionsphänomenologie insgesamt unter heftigen Beschuss geraten sei (vgl. ebd., 67). Erst allmählich und vorsichtig haben sich laut Hock Neuformulierungen und Fortentwicklungen religionsphänomenologischer Arbeitsweisen entwickelt, die er in der Folge näher expliziert. Er geht dabei u.a. auf die von Carsten Colpe formulierte Reflexive Religionsphänomenologie ein (vgl. Colpe 1990). Colpe fordere die Berücksichtigung historischer, kultureller und sozialer Kontexte innerhalb religionsphänomenologischer Forschung, »auch um den Preis einer quantitativen bzw. qualitativen Partikularisierung ihres Geltungsbereiches« (Hock 2002, 70). Neuansätzen wie diesem gegenüber äußert Hock sich neutral. Einerseits kommt dabei eine gewisse Grundskepsis aufgrund der problematischen Geschichte der Religionsphänomenologie zum Vorschein, andererseits sieht er das Potential hinter solchen Zugangsweisen, Fragen zu beantworten, die innerhalb der Religionswissenschaft bis heute kontroverse Diskussionen hervorrufen:

> »Ein grundsätzlich[es] Problem kommt in der Frage zum Ausdruck, inwieweit eine historisch-beschreibende Analyse, die in den Religionen bloß geschichtliche, empirische Phänomene sieht, ihrem Gegenstand überhaupt angemessen ist; denn Religionen beanspruchen, über das bloß Geschichtliche, Empirische hinauszugehen. Dieses ›Mehr‹ zu erfassen hatte sich vornehmlich die Religionsphänomenologie zum Ziel gesetzt« (ebd., 55).

¶39 Das in diesem Zitat beschriebene wissenschaftliche Dilemma innerhalb der Religionswissenschaft habe dazu geführt, dass trotz umfassender, radikaler Kritik viele Fragen, die religionsphänomenologische Forschung bewegt haben, noch immer von großer Bedeutung seien. Speziell die disparaten Auffassungen dazu, wie Religion/-en angemessen zu *verstehen* sei/-en, zeigten dies auf (vgl. ebd.). Hocks Darstellungen sind auch hier ausführlich, inhaltlich fundiert und reflektiert. Merkwürdig mutet es jedoch an, wenn er die Notwendigkeit sieht, zu einer echten Neubegründung der Religionsphänomenologie deren Autonomie zu sichern und



provisorisch anzunehmen, dass es sich bei Religion um ein Phänomen *sui generis* handele (vgl. ebd.). Dabei zielen doch gerade die Neuformulierungen wie die von Colpe darauf ab, die weitere Isolation der Religionsphänomenologie zu verhindern und sie in Ergänzung zu kulturwissenschaftlichen Studien mit diesen kompatibel zu machen. Intentionsforschung und die Erforschung religiöser Konstruktion und Dekonstruktion braucht keine Vorannahme eines Untersuchungsobjektes *sui generis.*

¶40 Es sind solche kleinen Ungereimtheiten, die in der ansonsten umfassenden und sehr gelungenen Darstellung religionsphänomenologischer Ansätze in dieser Einführung die Schwächen ausmachen. Auch Hocks Begriffswelt wirkt bisweilen undurchsichtig, wenn er im Verlauf seiner Einführung wechselweise von »Religionsphänomenologie« und »klassischer Religionswissenschaft« spricht und damit dasselbe zu meinen scheint (vgl. u.a. ebd., 89-90). Dies ist nicht nur hochgradig verwirrend, sondern stellt den Leser vor ganz pragmatische Probleme: Möchte er sich nach dem Lesen des Kapitels zur Religionsphänomenologie weiter über deren Zugangsweisen, Theorien, Methoden oder Zusammenhänge mit anderen Ansätzen informieren, so hilft der Blick in das Sachregister nur bedingt weiter: An all die Stellen, an denen Hock von »klassischer Religionswissenschaft« spricht, wird er erst dann gelangen, wenn er die fragwürdige, unbegründete Gleichsetzung bemerkt hat.

¶41 Klaus Hock gelingt es, religionsphänomenologische Ansätze kritisch darzustellen und zu beleuchten und anhand dargelegter Wissenschaftsideale als grundsätzlich problematisch einzustufen, ohne sie dabei jedoch als Gesamtpaket zu verwerfen. Er stellt heraus, warum religionsphänomenologische Zugangsweisen Legitimität und Zuspruch erhalten haben und noch immer erhalten, welche wichtigen Fragestellungen innerhalb dieser behandelt wurden und werden und welchen Nutzen sie auch für eine kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft haben könnten, wenn eine entsprechende Neuorientierung bestimmte Voraussetzungen erfülle und sich nicht weiterhin isoliere. All dies entwickelt er an einem für Studienanfänger geeigneten und nachvollziehbaren Rahmen, der in wichtige Problematiken einführt und Raum zur grundsätzlichen Orientierung bietet.

Hans G. Kippenberg und Kocku von Stuckrad – Einführung in die Religionswissenschaft (2003)

¶42 Hans G. Kippenberg und Kocku von Stuckrad waren zusammen an der Universität Bremen tätig. Aus ihrer Zusammenarbeit erwuchs ihre »Einführung in die Religionswissenschaft«.

¶43 Studierende, die von einer »Einführung in die Religionswissenschaft« erwarten, eine Präsentation religionswissenschaftlicher Schulen, ihrer historischen Entwicklung und ihrer wichtigsten Vertreter zu erhalten, sollten nicht zu diesem Buch grei-



fen. Es handelt sich vielmehr um eine kultur- bzw. sozialwissenschaftliche Abhandlung aktueller und bislang innerhalb der Religionswissenschaft wenig beachteter Themenbereiche. Dazu gehören z.B. Religion und Gewalt, Religion und Gender, Religion im Internet, aber auch politische Rhetorik, Filmanalysen etc. Dieses Vorgehen begründen die Autoren damit, dass Religion/-en sich nicht ins Innere verflüchtigt hätten, wie Anhänger von Säkularisierungstheorien behaupteten, sondern sich als »Teil der Öffentlichkeit neu etabliert« und somit eine »unerwartete Leistungsfähigkeit« (Kippenberg, und von Stuckrad 2003, 7) bewiesen hätte/-n: Durch die Entwicklung eines »Kampfes der Kulturen«, die seit den Anschlägen in New York und Washington im September 2001 von der Öffentlichkeit weitgehend als Tatsache dargestellt werde, durch die öffentlichen Diskussionen zu Migration und Integration sowie durch den Eintritt Neuer Religiöser Bewegungen in politische Debatten (Enquete-Kommission) habe sich gezeigt, dass Religion/-en einen Teil kultureller Wirklichkeit darstelle/-n (vgl. ebd., 12). Auf diese Entwicklung müsse die Religionswissenschaft reagieren und sich neu orientieren. Die Autoren fordern:

> »Die Erkenntnis, dass Kultur etwas Öffentliches ist, soll uneingeschränkt auch auf die Religionen angewendet werden. Das heißt, dass Glaubensanschauungen und Handlungen nicht isoliert von der öffentlichen Kommunikation über sie Gegenstand der Religionswissenschaft werden können« (ebd., 11).

¶44 Eine solche Neuausrichtung des Faches mache es nötig, Religion/-en unter verschiedensten Sichtweisen zu beleuchten und zu untersuchen, sodass nicht ein einzelnes Fach, sondern nur ein Methoden- und Theoriemix unterschiedlicher Disziplinen zu einem adäquaten Verständnis von deren vielfältigen Erscheinungsweisen führen könne. Die Wirklichkeit des Gegenstandes forme die Methoden und Theorien, die zu seiner Untersuchung angewendet würden. Die Tatsache, dass durch die vielen verschiedenen Religionsdefinitionen innerhalb der Religionswissenschaft keine Einigkeit darüber herrsche, was nun eigentlich das Objekt der Forschung sei, wird nicht als Problem, sondern als Zeichen für die schillernde, wichtige und mehrschichtige Natur von Religion/-en und die Notwendigkeit fächerübergreifender Zugangsweisen gesehen. So biete das Fach zwar weniger fertige Antworten, öffne jedoch wichtige »Perspektiven und Diskussionshorizonte« (vgl. ebd., 8-9). Es entstehe ein Diskursfeld zum Thema Religion/-en, in dem keine Zugangsweise über eine andere erhoben werde und auf dessen Oberfläche sich die Religionswissenschaft als Moderatorin gleichsam bewege (vgl. ebd., 14-15).

¶45 Diese Programmatik wird hier deshalb so ausführlich geschildert, weil sie eine Ablehnung klassischer religionsphänomenologischer Ansätze bei Kippenberg und von Stuckrad bereits impliziert. Die Religionsphänomenologie wird nicht in einem eigenen Kapitel vorgestellt, sondern während der Beschreibung des Vorgehens der Autoren an geeigneten Stellen erwähnt und verworfen. So verlange die Rückkehr der Religion/-en auf die Bühne der politischen Öffentlichkeit, dass



> »*Glaubensanschauungen* […] nicht mehr zu zeitresistenten eingängigen Kategorien – etwa dem Glauben an geistige Wesen – verdichtet werden. Eine bestimmte Schule der Religionswissenschaft, die Phänomenologie, hat jahrzehntelang Religionen als autonome Provinz menschlichen Erlebens behandelt und für das Fach Religionswissenschaft folgerichtig den Status einer unabhängigen Disziplin beansprucht. Beschreibungen des Gegenstandes in den Begriffen anderer Wissenschaften […] galten als unzulässige Reduktion. Alles, was nicht zum ›Wesen‹ der Religion gehörte, wurde als irrelevant ausgeschieden. So bildete sich ein Beschreibungsmodell, das anstößige Züge aus der Historie der Religionen entfernte […]. Das Endprodukt war ein zeitloses Wesen von Religion, das Glaubwürdigkeit für sich hatte. Die akademische Religionswissenschaft war gleichsam zu einer Raffinerie geworden, die einen Rohstoff zu einem marktgängigen Produkt veredelt« (ebd., 13).

¶46 Dieses radikale Abgrenzungsprogramm von langen Traditionssträngen religionswissenschaftlicher Forschung führt dazu, dass Kippenberg und von Stuckrad die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Religionswissenschaft stark eingrenzen, sehr abstrakt halten und für jemanden, der nicht bereits ein Kenner der Materie ist, schwer verständlich erscheinen lassen. Im Kapitel »Kulturgeschichte der Religionswissenschaft« stellen Kippenberg und von Stuckrad ein zwölfseitiges Potpourri aus mühsam miteinander verknüpften, höchst komplexen Ideengebilden unterschiedlichster Epochen europäischer Geistesgeschichte aus den Bereichen der Theologie, Ethnologie, Soziologie und Philosophie zusammen, deren logische Verbindung sich in derartiger Verkürzung kaum nachvollziehen lässt. In diesem Zusammenhang werden auch Rudolf Otto und Mircea Eliade als Vertreter der Religionsphänomenologie genannt und harsch kritisiert. Das durch die Kürze der Darstellung gebotene Abstraktionsniveau und die historischen Sprünge erschweren ein Verständnis ihrer Ansätze nicht nur, sondern geben ein verzerrtes Bild von ihnen. Otto, der sich nie als Religionsphänomenologen begriffen hat, wird hier als prototypischer religionsphänomenologischer Wissenschaftler dargestellt. Dagegen werden Religionsforscher, die explizit Religionsphänomenologien entworfen haben, wie beispielsweise Chantepie de la Saussaye, nicht einmal erwähnt. Gerardus van der Leeuw, ein Name, der für die Entwicklung der Religionsphänomenologie eine entscheidende Rolle gespielt hat, findet immerhin in der »Zusammenfassung« des Kapitels Erwähnung. Er wird dort jedoch als »›Gefolgsmann‹ Ottos« (ebd., 91) bezeichnet – was nicht nur grob vereinfacht, sondern schlichtweg falsch ist: Hat van der Leeuw auch einige Ideen Ottos aufgegriffen, steht er in der Tradition Edmund Husserls philosophischer Phänomenologie – die mit keinem Wort Erwähnung findet –, während Otto sich auf den fries'schen Kantianismus beruft. Während für van der Leeuw die *epoché* zu einer zentralen Methode wird, ist Ottos Hauptwerk »Das Heilige« zu großen Teilen christlich-apologetisch angelegt (Colpe 1990, 45).

¶47 Auch die Darstellung neuerer religionsphänomenologischer Ansätze wird deren Vielfalt und Potential nicht gerecht. Lediglich der Name Mircea Eliade, der wohl



am häufigsten und heftigsten kritisierte *Vertreter* dieser Richtung (er selbst bezeichnete sich auch nie als *Religionsphänomenologen*), findet Erwähnung. Kippenberg und von Stuckrad machen es sich in ihrer Quellenauswahl denkbar einfach, wenn sie die problematischsten Ansätze und Beiträge zu dem, was heute unter Religionsphänomenologie verstanden wird, auswählen und als *Die Religionsphänomenologie* hinstellen, um umfassende Kritik daran zu üben und sie für das weitere Vorgehen zu verwerfen. Ähnlich wie bei Lanczkowski (vgl. Kapitel 3.1) wird auf diese Art und Weise eine – wenn auch diametral entgegengesetzte – religionswissenschaftliche Zugangsweise marginalisiert und ausgeschlossen.

¶48 Dehn fasst in seiner Rezension zur »Einführung in die Religionswissenschaft« von Kippenberg und von Stuckrad treffend zusammen:

> »Nicht alle Phänomenologen sind Schüler Ottos und Eliades, und die phänomenologisch orientierte Forschung hat manche Ergebnisse gezeitigt, die auch von den Kulturwissenschaftlern vermutlich gerne (wenn auch vielleicht heimlich) zur Kenntnis genommen werden« (Dehn 2004, 359).

¶49 Die hier beschriebene Vorgehensweise steht im krassen Widerspruch zum »Postulat einer Vielheit der Perspektiven« (Kippenberg, und von Stuckrad 2003, 92), das die Autoren für ihr religionswissenschaftliches Vorgehen aufstellen, und in das verschiedenste Methoden und Theorien Einzug finden sollen. Stattdessen erfolgt eine ihr nicht gerecht werdende Darstellung der Religionsphänomenologie und deren endgültiger Ausschluss aus einer fächerübergreifenden Religionswissenschaft.

Fazit

¶50 Die vier in diesem Artikel analysierten Einführungen in die Religionswissenschaft stehen in der Fachbereichsbibliothek für Geschichte und Religionswissenschaft der Leibniz Universität Hannover nebeneinander im Regal. Man versetze sich in die Lage zweier kommender Studenten, die sich eine Woche vor Beginn ihres Studiums der Religionswissenschaft bereits über Ausrichtung, Inhalte, Methoden und Theorien ihres zukünftigen Studienfaches informieren wollen. Einer leiht die Einführung von Günter Lanczkowski aus, sein zukünftiger Kommilitone die von Kippenberg und von Stuckrad. Nach der Lektüre treffen beide wieder zusammen und unterhalten sich über das Gelesene: Sie werden von zwei völlig unterschiedlichen Dingen sprechen und hinterher nicht schlauer sein in Bezug auf die doch eigentlich so grundsätzliche Frage, was Religionswissenschaft ist.

¶51 Dieses durchaus mögliche Szenario zeigt auf, dass eine Analyse religionswissenschaftlicher Einführungsliteratur eine dringende und bislang vernachlässigte Aufgabe innerhalb religionswissenschaftlicher Forschung darstellt. Um beim oben genannten Beispiel zu bleiben, könnte man dem aufgezeigten Problem z.B. ganz einfach durch eine Umstrukturierung der Bibliothek beikommen. Lanczkowskis



Einführung würde dann eher dem Regal mit den Arbeiten *klassisch-phänomenologisch* orientierter Religionsforscher zuzuordnen sein, die Einführung von Kippenberg und von Stuckrad in dem neuer kultur- und sozialwissenschaftlicher Ansätze innerhalb der Religionswissenschaft.

¶52 Anhand der Untersuchung der Religionsphänomenologie in der deutschen religionswissenschaftlichen Einführungsliteratur hat sich gezeigt, dass die Auffassungen der Autoren darüber, was eine Einführung umfassen muss, stark divergieren. Wenn man die Gründe hierfür genauer betrachtet, so hängen diese auch und vor allem mit der jeweiligen Beurteilung der Religionsphänomenologie/-n zusammen. Wie lassen sich diese unterschiedlichen Ansichten in einen sinnvollen Zusammenhang bringen? Es liegt nahe, nach einer chronologischen Entwicklungslinie zu suchen. Und tatsächlich scheinen sich die vier hier untersuchten Einführungen zunehmend von der Religionsphänomenologie zu distanzieren. Während Lanczkowski sich 1980 als klarer Befürworter klassisch religionsphänomenologischer Ansätze präsentiert, entwickelt Stolz (1988), obwohl er religionsphänomenologische Religionsdefinitionen zunächst ablehnt und sich von deren Ansätzen zu distanzieren scheint, bewusst oder unbewusst unter eindeutiger Verwendung religionsphänomenologischer Begriffe und Methoden seinen religionswissenschaftlichen Ansatz. Problematisch und wissenschaftstheoretisch fragwürdig erscheint Religionsphänomenologie 2002 bei Klaus Hock, wobei Neuentwicklungen religionsphänomenologischer Ansätze, welche die Problematiken ihrer *klassischen* Vorgänger reflektieren, begrüßt werden. Kippenberg und von Stuckrad (2003) wollen religionsphänomenologische Arbeitsweisen schließlich gänzlich überwinden, verwerfen sie schnell und führen ihren streng kultur- bzw. sozialwissenschaftlichen Zugang aus.

¶53 Diese Erkenntnisse dürfen natürlich nicht unreflektiert auf die Religionswissenschaft insgesamt übertragen werden. Nicht alle deutschen Religionsforscher 1980 waren Religionsphänomenologen. Eine grobe Tendenz hin zu einer *Überwindung* der Religionsphänomenologie kann jedoch durchaus konstatiert werden.

¶54 Die Problematisierung und die harsche Kritik an klassisch religionsphänomenologischen Ansätzen waren für die Entwicklung der Religionswissenschaft enorm wichtig, bei näherer Betrachtung der Einführung Günter Lanczkowskis, die mannigfaltige wissenschaftshistorische Entwicklungen mehrerer Jahrzehnte einfach ignoriert und ein völlig isoliertes, exklusives Gegenstands- und Methodenverständnis propagiert, das eine Vielzahl heikler wissenschaftlicher und gesellschaftspolitischer Implikationen birgt, sogar unbedingt notwendig. Sie findet Einzug in die Einführungen von Stolz und Hock. Während bei Stolz jedoch noch immer einige versteckte höchst problematische religionsphänomenologische Einflüsse zu entdecken sind, hat Hock eine große Distanz zu diesen entwickelt. Nur unter einer grundlegenden Neuformierung, wie sie zum Teil angedacht würde, habe Religionsphänomenologie eine Zukunft. Kippenberg und von Stuckrad gehen in ihrer Einführung noch einen Schritt weiter und verwerfen Religionsphänomenologie



insgesamt, indem sie sie mit den beiden wohl problematischsten Ansätzen klassischer Religionsphänomenologie (Otto und Eliade, die sich zudem wohl nie als Religionsphänomenologen begriffen haben) analog setzen. Damit ist die Kritik an der Religionsphänomenologie auf einem heiklen Höhepunkt angelangt. Erstens ist eine Gleichsetzung einer *Neustil-Phänomenologie* mit Otto und Eliade schlichtweg falsch. Zweitens wird diese nirgendwo erklärend begründet. Drittens steht sie in krassem Widerspruch vom eigenen Ansatz der Autoren, Religionswissenschaft als offenes interdisziplinäres Fach etablieren zu wollen. Viertens, und dies betrifft die gesamte religionswissenschaftliche Forschung heute, tangieren religionsphänomenologische Fragestellungen Bereiche, die andere Zugangsweisen nicht adäquat erfassen können oder gar ignorieren. Erkenntnisse in diesen Bereichen gingen mit ihrer vollständigen Verwerfung verloren. Anhand des Beispiels der Religionsdefinition wird dies besonders deutlich: Kippenberg und von Stuckrad plädieren dafür, diese Definition radikal offen zu halten, um sich keinem kulturwissenschaftlichen Zugang zu verschließen. McCutcheon hat ein solches Vorgehen auch in Nordamerika beobachtet:

> »Working without […] a consensus about definitions and boundaries is puzzling, for without a commonly accepted definition of ›religion‹ – […] how do any of us know precisely what our colleagues are talking about when they make claims about that thing ›religion‹? Without a consensus on what in the inter-subjectively observable world counts as religion, and what does not, what, precisely, do members of our field study?« (McCutcheon 2004, 324)

¶55 Neustil-Phänomenologen haben sich erneut daran gemacht, einen Lösungsvorschlag für diese Definitionsfrage vorzulegen. Wenn Stolz Religion z.B. als sinngebendes Symbolsystem definiert, so löst er dieses Problem. Man kann durchaus debattieren, ob er es in adäquater Weise tut und zu einigen Kritikpunkten gelangen. So lange innerhalb kulturwissenschaftlicher Ansätze jedoch keine Alternativen einer übergreifenden Religionsdefinition existieren, kann man das Angebot neustilphänomenologischer Strategien nicht einfach in der oben genannten Weise ohne jede Auseinandersetzung damit unbegründet verwerfen. Dies zu tun, die zentrale Frage nach einer Religionsdefinition aber gleichzeitig einfach offen zu lassen, birgt große Risiken insofern, als das Pendel zurückschlagen könnte: McCutcheon hat eine solche Entwicklung in den USA bereits ausgemacht, wenn er von einem »Eliade effect« spricht (ebd., 323). Die Uneinigkeit innerhalb der kultur- und sozialwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft gibt auch klassisch religionsphänomenologischen Ansätzen neuen Nährboden: Sie sind populär, weil sie behaupten, das *Mehr*, das Religionen beanspruchen, fassen zu können.

¶56 Um eine solche Entwicklung in Deutschland zu verhindern, müssen Einführungswerke, die Studierende zu Beginn ihres Studiums an die Hand bekommen, offen und fair mit Religionsphänomenologie/-n umgehen. Die Vorgehensweise von Kippenberg und von Stuckrad macht die Problematik religionsphänomenologischer Forschung keinesfalls verständlich, zeichnet ein falsches Bild ihrer



Zugänge und birgt sogar die Gefahr einer daraus erwachsenden märtyrerhaften, geheimnisvollen Wirkung der Religionsphänomenologie/-n in sich. Die Diskussion um sie wird hier wieder, wie schon bei Lanczkowski, auf eine absolute und emotionale Ebene gestellt – auf Kosten der Exaktheit.

¶57 Die unaufgeregte, ausführliche Darlegung religionsphänomenologischer Arbeitsweisen und Forscher, für die Hock sich entscheidet, ist wohl der Weg, der dem Phänomen Religionsphänomenologie/-n am ehesten gerecht wird: Man muss ihre *klassischen* Formen gemessen an heutigen Wissenschaftsidealen als überaus problematisch und letztlich überwunden explizieren. So lange jedoch auf eine Vielzahl von existenziellen Fragen innerhalb der Religionswissenschaft keine Antwort gefunden wird, kann man Neuentwicklungen und neue Erkenntnisse aus diesem Bereich nicht einfach ignorieren, sondern muss sie ebenso kritisch überprüfen.

Der Autor

Stefan Schröder studierte Religionswissenschaft und Germanistik (BA) in Hannover und den Masterstudiengang »Religion im kulturellen Kontext« (MA) in Hannover und Glasgow (UK). Seit 2012 arbeitet er als Lehrbeauftragter und Wissenschaftliche Hilfskraft im Rahmen des Projekts »Onlinegestützte Methodenausbildung in der qualitativen Religionsforschung« am Institut für Theologie und Religionswissenschaft der Leibniz Universität Hannover. Seine thematischen Arbeits- und Interessensschwerpunkte sind: Religiöse Gegenwartskultur in Europa, Säkulare Identität und organisierte Religionslosigkeit, Interreligiöse- bzw. Interweltanschauliche Dialoge, sowie Diskurstheorie und Diskursanalyse.

Kontakt: stefan.schroeder@ithrw.uni-hannover.de



Literatur

Alles, Gregory D. 2004. »Rudolf Otto (1869-1937).« In *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. Hrsg. von Axel Michaels, 98-210. 2. Aufl. München: C.H. Beck.

Berner, Ulrich. »Mircea Eliade (1907-1986).« In *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade.* Hrsg. von Axel Michaels, 343-353. 2. Aufl. München: C.H. Beck.

Bornet, Philippe. 2008. »Thinking about Thinking about Religion.« In *Religious Studies Review* 34: 9-16.

Bowker, John, Hrsg. 2003. *Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen. Für die deutschsprachige Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Karl Heinz Golzio.* Frankfurt a. M.: Fischer.

Colpe, Carsten. 1990. *Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen.* Frankfurt a.M.: Hain.

Dehn, Ulrich. 2004. »Hans. G. Kippenberg / Kocku von Stuckrad. Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe.« *EZW* 9: 357-359.

Engler, Steven. 2008. »Field Guides to the Study of Religion.« *Religious Studies Review* 34: 17-29.

Führding, Steffen. 2006. *Culture Critic oder Caretaker? Religionswissenschaft und ihre Funktion für die Gesellschaft. Eine Auseinandersetzung mit Russell T. McCutcheon.* Marburg: diagonal Verlag.

Gladigow, Burkhard. 1988. »Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft.« In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe.* Hrsg. von Hubert Cancik et al., 35-56. Stuttgart: Kohlhammer.

Hock, Klaus. 2002. *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Honko, Lauri, Hrsg. 1979. *Science of religion. Studies in methodology. Proceedings of the study conference of the International Association for the History of Religions. Held in Turku, Finnland (27-31 August 1973).* The Hague: Mouton.

Kippenberg, Hans G., und Kocku von Stuckrad. 2003. *Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe.* München: C.H. Beck.

Lanczkowski, Günter. 1980. *Einführung in die Religionswissenschaft.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.



McCutcheon, Russell T. 1997. *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia.* New York: Oxford University Press.

———. 2004. *Critical Trends in the Study of Religion in the United States.* In *New Approaches to the Study of Religion*. Hrsg. von Peter Antes, Armin Geertz, und Randi R. Warne, 317-343. Berlin: de Gruyter.

Stolz, Fritz. 2001. *Grundzüge der Religionswissenschaft.* 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Waardenburg, Jaques. 1997. »Religionsphänomenologie.« In *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. von Gerhard Müller. 28. Aufl., 731-748. Berlin: de Gruyter.



New Religious Movements in Global Perspective: A Systems Theoretical Approach

Moritz Klenk

Der Artikel liefert eine systemtheoretische Perspektive auf die laufende Debatte zum Begriff ›New Religious Movement‹ (NRM). Nach kurzer Vorstellung einiger grundlegender Aspekte der Systemtheorie nach Niklas Luhmann identifiziert der Aufsatz drei Probleme des Begriffs der NRMs, geknüpft an die drei Bestandteile ›new‹, ›religious‹ und ›movement‹. Im Folgenden wird dann versucht, die drei Bestandteile neu und schärfer zu fassen. Der Artikel schlägt dazu eine systemtheoretische Re-Definition des Begriffes der NRMs als religiöse Variante sogenannter Neuer Sozialer Bewegungen vor. Diese Definition löst die zuvor geschilderten Probleme, indem sie NRMs als besonderen Typen sozialer Systeme (Movement) fasst, der seine Form durch die Mobilisierung von Kommunikation für religiöse ›Probleme‹ (Religious) gewinnt. Ferner müssen NRMs als spezifisch modernes Phänomen sowohl im Kontext als auch als Ergebnis der funktional differenzierten Gesellschaft (New) verstanden werden. Im letzten Teil wird die Rolle der so neu definierten NRMs als ›globalised globaliser‹ für das weltgesellschaftliche Funktionssystem Religion evaluiert (Niklas Luhmann/Rudolf Stichweh). NRMs können demnach als Folge sowie als Triebkraft der Globalisierung von Religion in der Weltgesellschaft verstanden werden. Mit dieser theoretisch-argumentativen Analyse soll der Artikel neue Forschungsperspektiven skizzieren sowie das mögliche Potential der Systemtheorie für die religionswissenschaftliche Erforschung von NRMs aufzeigen.



This essay provides a systems theoretical perspective on the contentious debate on the term ›New Religious Movement‹ (NRM). Based on the systems theory, according to Niklas Luhmann amongst others, the essay analyses the general problems of defining NRMs. It identifies three different problems, in form of the

Veröffentlicht von: ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft / ISSN 1862-5886
URL: http://zjr-online.net, URN: urn:nbn:de:0267-18625886-9

Empfohlene Zitierweise: Klenk, Moritz. 2012. »New Religious Movements in Global Perspective: A Systems Theoretical Approach.« *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 7:40-58. URN: urn:nbn:de:0267-201204-klenk-6



indeterminacy of the three parts of the term, namely ›new‹, ›religious‹ and ›movement‹. Seeking to solve these problems the essay argues in favour of a systems theoretical definition of NRM as a religious variation of a special type of social system, called New Social Movement. This definition solves the discussed issues of the term by re-defining NRM as a special type of communication system (Movement) that gets its form by a particular form of mobilisation of communication for religious issues (Religious). Furthermore, NRMs must be seen as a product of the functional differentiated society evolving from the late 17th century (New). The last section, finally, puts the new definition into a wider context of globalisation by taking the theory of World Society (Niklas Luhmann/Rudolf Stichweh) into account. It discusses NRMs as ›globalised globalisers‹, which means as a product of the globalised World Society that at the same time re-affects the processes of globalisation themselves and thereby can be seen as a globalising driving force of a world religion system. With its analytical and theoretical analysis the essay seeks to outline new possibilities for further research and indicates the benefits of the systems theoretical approach for the scientific study of religion with special regard to NRMs.

Inhaltsübersicht

Introduction

¶1 In the Study of Religion the phenomenon of New Religious Movements (NRMs) has become increasingly popular, paralleled by the revived social awareness of religion itself. New forms of religiosity, religious organisations and religious-laden discourses seem to arise all over the world. Therefore, almost consequentially, these phenomena are discussed in relation to globalisation. However, surprisingly enough, these phenomena are rarely put into a greater context of globalisation theories (with a few exceptions, e.g. Warburg 2008). Religion remains discussed as somehow outside of society and opposed or only related to globalisation. In this essay, however, we shall argue that, in fact, there is a close interrelationship between the rise of new forms of religion and the globalisation of society. More precisely, the thesis holds that 1) religion must be seen as a global function system



within the World Society and 2) that NRMs are not only products but at the same time crucial to the *momentum* of the process of globalisation of religion. In order to show this, we shall firstly provide a short introduction to globalisation from a systems theoretical perspective. Then we will shed some light on the rather confusing common definitions of NRM to suggest a narrow but more precise alternative. Finally, putting these aspects together, we shall show the role of *NRMs as globalised religion* as well as *globalisers*.

Religion and the emergence of World Society

¶2 In today's social sciences the notions of globalisation, Global or World Society have become increasingly popular. Many disciplines, most of all political science and sociology, began to consider contemporary ›societies‹ in some way stronger interrelated and interdependent. In this context different theories of globalisation emerged and shaped, in Thomas S. Kuhn's words, a new ›paradigm‹ of social science (Kuhn 1967, 29). To date, the field of globalisation theories is multifarious and often the different approaches are mutually incompatible.

¶3 For reasons of space, this essay cannot provide a sound introduction into globalisation theories, but has to confine itself to a short outline of only one approach. Furthermore, concerning the focus on NRMs, we agree with Margit Warburg

> »that what seems to be needed in the study of new religions and globalisation is not so much new general theories on globalisation; it is rather a critical development of models, concepts and methods that build on existing globalisation theories but are specifically directed towards the Study of Religion, and in particular new religions from a globalisation perspective.« (Warburg 2008, 47)

¶4 In my view, the theory that is needed can be found in systems theory of Niklas Luhmann and Rudolf Stichweh.[1]

¶5 In his book »Die Weltgesellschaft« (The World Society) Stichweh (Stichweh 2003a) analysed the emergence and contemporary forms of globalisation. According to Luhmann, he defines ›society‹ by *communication* as well as by *availability*: society, as any other social system, consists *in* communication, i.e. its operations are communications. It must be understood as an autopoietically[2], operationally closed, self-referential system (Luhmann 1995, 16-41; 176-209). Society, accordingly, neither consists of groups nor of communities or larger collectives of human beings, but purely in and of its operations, *communication*, alone. *Society* as special type of social systems is the social system that consists of the *totality of all communications that are available for each other*. In its final consequence, this however

1 For a profound introduction into sociological systems theory cf. Luhmann 1995; Luhmann 2008; forthcoming: Luhmann forthcoming // 2011.

2 Which means: self-reproducing out of itself, see also: Maturana, Varela, and Beer 1980; Maturana, and Varela 1998; Luhmann 1995, 32–38; Esposito 2008.



leads to the conclusion that *today there is only one social system that can be described as society, namely the World Society* (Stichweh 2003d, 246).

¶6 This modern *World Society*, furthermore, can be observed as functionally differentiated: by differentiation society developed special *sub-systems*, each serving an exclusive *function for society*. For example politics provides binding decisions, law distinguishes legal from illegal actions and economy operates the accumulation of different forms of capital. As one of several different function systems, *religion* serves to provide final answers to ultimate paradoxical problems of communication (which means, of society) (cf. Luhmann 2002, 115-147; especially 137). *Functional differentiation*, furthermore, *integrates society* in a completely new form: society no longer is integrated by religion as it had been in pre-modern times or by morality as Emile Durkheim (Durkheim 1984, Luhmann 2008) thought it was. In contrast, the different sub-systems and parts of society are integrated merely by their difference: the functional exclusiveness of each system ensures the interconnectedness of the subsystem and the society as well as it frees other systems from the impossible task of fulfilling all functions at once. The *exclusive difference* of subsystems itself, therefore, guarantees the unity of the separate systems (cf. Luhmann 1998, 601, 604-608, 616-618). This functional differentiation became the primary form of differentiation of World Society.[3]

¶7 Rudolf Stichweh, focusing on the political and science system (Stichweh 2003c, Stichweh 2003b), provides many examples and analyses of processes of globalisation of these function systems. The role of religion, however, is almost completely neglected. In general, at least until 2011, religion has often been neglected within globalisation theories.[4] Unfortunately, this led to a lack of theory of religion in World Society. [5] As first part of a solution, the following part will therefore try to shed light on the contentious task of defining the term ›NRM‹ and to suggest a new and more precise definition from a systems theoretical perspective.

---

3 According to Luhmann, society does not necessarily have to have a dominant form of differentiation, but if such a form once becomes established, it determines the possible evolution and affects following differentiation, self-descriptions or structures of expectations (norms) of society (Luhmann 1998, 611).

4 The reasons for that probably could be found in the dominant notion of secularisation theory within sociology of religion or in the rejection of abstract and generalising grand theories within the Study of Religion (in its attempt to emancipate itself from theology and sociology of religion at the same time); see also: Klenk 2010, 4–7.

5 We are aware of the work of Peter Beyer (cf. for example: Beyer 2006; Beyer 1998; Beyer 1994), however, for reasons we cannot discuss here but discussed elsewhere (Klenk 2011), his application of systems theory of religion remains self-contradictory, lacking the complexity of Luhmann's analysis and theory of religion as function system. For example, Beyer criticizes Luhmann's notion of the code of religion as too Christian and seeks to replace it by a variety of different codes for different religions. He, thereby, overlooks the essential fact that Luhmann's analysis of the code of religion is informed by the calculus of indication of George Spencer-Brown (Spencer-Brown 1999). The code, accordingly, must not be misunderstood as theological concept but must be conceived as etic terms observing the founding problem of religion itself (see below).



New Religious Movements

¶8 As long as there have been sociological studies of religion, the question of defining different (organisational) forms of religion has been an essential task. For example, Max Weber distinguished between *church* and *sect* in order to understand and classify different forms of religion (cf. Weber 1988, 211). However, these terms, although they might have been considered as ›objective‹ sociological terms at Weber's time, nowadays have become value-laden and therefore problematic. Another, more recent suggestion is the distinction between *sects* and *cults*:

> »To sum up, sects are breeds of a common species. That is, sects are deviant religious movements that remain within a nondeviant religious tradition. Cults are a different species and occur by mutation or migration. That is, cults are deviant religious movements within a deviant religious tradition.« (Stark, and Bainbridge 1985, 26)

¶9 The use of these terms by anti-cult literature of church-bound academics, however, made this typology questionable as well (cf. Barker 2003, 15; Saliba 1995, 1–11; Chryssides 1994). This indeed can be understood as a problem of the field rather than a problem of certain terms and categories:

> »There are, moreover, numerous vested interests, both religious and secular, that make any drawing of precise boundaries a contentious and risky exercise.« (Barker 1989, 146)

¶10 The increasing popularity of the term ›NRM‹, therefore, can be understood as an attempt of a neutral terminology for an ›objective‹ study of those forms of religion (cf. Hock 2002, 101–102). However, to use the term ›NRM‹ requires a precise understanding of the *implications* of the term as well as it requires *limitationality*[6] of definition.

The problem of definition

¶11 First of all, the term ›NRM‹ is used by ›insiders‹ as term of self-description, by ›outsider‹ non academics (such as anti-cult movements; cf. Chryssides 1994) and by academics. In the latter usage, according to John A. Saliba, one can distinguish three types of definitions, namely theological, psychological and sociological definitions (cf. Saliba 1995).[7] Whilst insider and other non-academic definitions of ›NRM‹ often can have a derogative implication[8] *or* positive connotations (Barker 1989, 146), the *academic definitions try to avoid the normative trap*. Since this essay is written within the context of the Study of Religion, which understands itself as part of social science, we can leave the contentious field of definition beyond social science aside, noticing and being aware of the issues which could arise.

---

6 *Limitationality* must be regarded as elementary feature of scientific operations, i.e. it must be observable what a term *excludes* and what then still remains possible (see: Luhmann 2005, 392–406).

7 For analytical purposes, however, sometimes psychological and sociological approaches get combined in order to understand the emergence of NRMs more deeply (see: Bainbridge and Stark 2003).

8 For example, if ›movement‹ is understood as »not *real* religions« (Barker 1989, 145–146), although in the beginning ›movement‹ was a technical term from sociology.



¶12 For a sociological observer the term consists of three parts, namely ›New‹, ›Religious‹ and ›Movement‹. The first term refers to what George D. Chryssides in his definition describes as »recent« (Chryssides 1994). However, he has to admit that this leads to a »somewhat vague nature« of the term. Yet, he does not see a problem with it. Nevertheless, the question remains: how ›new‹ does a religious movement need to be, in order to count as *N*RM? ›New‹ clearly must be seen as a relative term in relation to ›old‹. Furthermore it changes over time: the former ›new‹ once becomes ›old‹ and probably has to face *new* New Religions (NRs)/NRMs. Considering the requirement of *limitationality*: how useful can such a vague term be?

¶13 *›Religious‹,* compared to the first and the third part, seems relatively familiar. Although being far away from relying on a consensual definition of ›religion‹, defining ›religion‹ is the classical and constituting problem of the Study of Religion as a discipline. A Study of Religion perspective, therefore, has to opt for its own way of defining ›religion‹. There are some scholars of the discipline, who avoid or reject defining ›religion‹ at all; others tend to give only a working definition of ›religion‹ as a kind of a heuristic tool for scientific research. But how could we study NRMs if we are not clear about what we mean by ›religious‹? In other words, what is called ›religious‹ has to be observable, definable and distinguishable as ›religious‹.

14¶ The last part, *›Movement‹*, originally stems from sociology and again seems to be open for competing definitions. Similar to Weber's definition of ›sect‹, ›movement‹ can mean that one has to actively convert to it to become a member. However, this is not distinctive enough since today conversion to any church or religion has become more popular. In a more loose understanding the term ›movement‹ can refer to a *less complex organisational structure* or group organisation. Then, however, the term can hardly be distinguished from terms like ›group‹ or ›community‹ themselves. Finally, in social movement theory, social movements normally are analysed with special focus on their political implication and mass mobilisation (cf. for example: McAdam, Tarrow, and Tilly 1996). In light of these problems with the category of NRMs, we suggest a more limited yet precise definition.

Working definition: a systems theoretical approach

¶15 Based on a systems theoretical approach we suggest distinguishing between ›New Religions‹ (NRs) and ›New Religious Movements‹ (NRMs), a task the previously mentioned definitions often fail to accomplish (cf. Barker 1989, 146). Or in the words of Peter Beyer:

> »[M]ost of those things commonly called religious movements in the sociological literature, especially the new religious movements, are in fact not social movements […], but rather organizations.« (Beyer 2006, 109-110)

¶16 Concerning the fact that movement is a sociological term, we must therefore go back to the sociological terminology in order to render it more precisely. According to Niklas Luhmann (Luhmann 1996), we suggest to confine the term ›NRM‹



to a *certain type of social system*, namely the *›(protest) movement‹* (also cf. Japp 1999). These so-called ›New Social Movements‹ (Luhmann 1998, 847-849) can be seen as a *fourth type of social systems*[9].

¶17 *Movements define themselves*, differently to organisations, not by membership but by commitment, i.e. *by mobilisation itself*. The movement gets its form by its *form of mobilisation*. Often this form is protest, which is why Luhmann used both terms mostly synonymously. However, »[s]ocial movements do not have to be movements of protest« (Beyer 2006, 53). They »centre on issues, on themes of communication, they do not appear to be dealt with elsewhere.« (ibid.) Movements, thus, get their form as closed communication systems by their *mobilisation for particular problems*. This, however, normally makes certain forms of *organisation as part of the movement* necessary; otherwise the movement could only exist but not interact with other systems of society (Luhmann 1998, 847-849).

¶18 NRMs *as social systems* require another specification, namely their ›religious‹ character. ›Religious‹ in this sense does not necessarily mean that they identify themselves with a certain religion, but that they *address the religious constituting problem*, namely the problem of communicational paradoxes (Luhmann 2002, 115-147; especially 137). From a systems theoretical perspective religion must be understood as function system of society, i.e. as an autopoietic, self-referential, operationally closed communication system. In order to operate, the religion system uses the code transcendence/immanence as a primary distinction. The terms of the code have caused much contradiction and critique and often have been misunderstood as theological concepts[10]. Instead, the distinction of transcendence/immanence points towards the catalyst communication problem of religion, namely the distinction between the observable/unobservable. The exclusive function of religion for society is to exemplarily treat the fundamental paradox of communication, namely the unity of the distinction and the distinct or the unity of the observable/unobservable that can possibly occur in any communication[11] and find forms by which the paradox becomes operable. In other words, religious are those forms that point back towards the unity of the distinction observable/unobservable and find forms (names) for it (Luhmann 2002, 35). Thereby, religion transfers undeterminable complexity into determinable complexity and reliefs other systems

9 Amongst the classical three types of systems, namely *interaction*, *organisation* and *societal systems* (cf. for example Luhmann 1998, 847-849; Beyer 2006, 36-37; 49-53). Although it still remains controversial, whether it really counts as own type or not (cf. footnote 3; Beyer 2006, 36).

10 For a prominent example cf. Beyer 2006, especially 79-97. Others misunderstood it as just a new form of Durkheim's distinction between sacred/profane; however, this again is wrong since the sacred, already, must be seen as a re-entry of the transcendent into the immanent rather than the transcendent itself (cf. Luhmann 2002, 127).

11 However, this does not mean that it necessarily has to occur. In contrast, most communication has its own ways of mystifying the paradox of observation. Similarly, all function systems have to deal with further paradoxes of communication and they do so by creating own mechanisms to unfold these paradoxes. However, the ultimate and most fundamental paradox of observation, as it *can* occur in any communication, finds its ultimate ›solution‹ in the function system of religion.



from the necessity of providing last answers to fundamental problems of (possibly any) communication (cf. Luhmann 2002, 53–186). Furthermore, religion, in order to distinguish itself from its environment, uses programmes[12] observing the communications of the system and allocating them towards the values of the code. In conclusion, any communication that emerges by and functions for the autopoiesis of the religion system can be observed as religious communication.

¶19 Putting these parts together, a working definition can be:

> NRMs are a certain type of *communication systems* that get their form by a particular form of *mobilisation of communication for religious issues*.

¶20 By mobilising communication for ›religious‹ issues (as defined above) NRMs contribute to the autopoiesis of the religion system and thereby can be observed as religious. The realisation of the mobilisation, however, can take varied shapes; NRMs can, for example, have the form of *protest movements*, *revitalisation movements*, *individualisation movements*, *gnostic movements*, *reformation movements* or mixed forms.[13]

¶21 Still, one problem of definition has remained unsolved: the question of *recentness*. Considering the above mentioned systems theoretical analyses of modern World Society, we suggest confining NRM to religious movements that arose *as direct consequence of, or within the functionally differentiated society*. This definition has the advantage to bind the recentness to a radical shift in social structure. Whether or not a certain movement could be described as ›new‹, therefore, no longer depends on someone's changing locus in time or culture, but on ›objective‹ (i.e. empirical observable, structural) criteria. Accordingly, one could also call NRMs ›Modern Religious Movements‹. However, because of the already existing confusion, continuity of terms seems preferable over self-explicability.

¶22 Finally, the term must be distinguished from the term ›New Religion‹ (NR). From a systems theoretical perspective one could describe NRs as religions in their own right, i.e. *communication systems* that are autopoietically closed, self-reproducing *sub-systems of the world religion system*. They distinguish themselves from other religions by their particular realisation of the code of transcendence/immanence. This could be achieved in form of certain *dogmata*, *rituals*, *taboos*, forms *of inclusion/exclusion*, by which religious communications from one religion become relatively incompatible with communications from another religion. In contrast to NRMs, which mobilise communication on religious issues, NRs must be considered as

12 Programmes, for example, can be Holy Scriptures, proclaimed revelations, the interpretations of a spirit medium, etc. Furthermore, programmes must be understood as complementary to the code itself; only by programmes function systems can distinguish themselves from their environment and thereby use the distinction of self-reference and other-reference for further differentiation of the system.

13 Of course, this is not an exhausting list; there could and should be done more research on a possible typology of NRMs. We are convinced, however, that this definition provides the basis for a substantial contribution in this field, enabling further sound theorisation.



religious sub-systems that in elementary (system defining) regards achieved *operational independence* and *became a segmentary part of the world religion system*.[14]

¶23 By this definition of ›NRM‹ we certainly leave out various new forms of religion in modern society. However, limitationality of terms does not limit but contrarily *enable scientific progress* (Luhmann 2005, 394-395). Although, therefore, finding a precise definition is a valuable account, one certainly cannot stop here. By definition *modern*, NRMs are phenomena of the *functionally differentiated World Society*. However, the relation between (the emergence of) NRMs and the globalisation of the World Society, respectively the world religion system, so far, is only claimed by the definition. The question, therefore, is: *how* are these phenomena interrelated? Any new approach or definition in the study of NRMs, therefore, must also provide explanations of this interrelation in order to provide more than just a point of view situated in time and space. The following final explanations should be understood as hypothesis, which can indicate and certainly require further empirical research.

NRMs and the emergence of World Society

NRMs as globalised religion

¶24 We would first like to argue that NRMs must be understood as *globalised* forms of a *world religion system*. One can observe this on various levels.

¶25 On the organisational level it is evident that some NRMs can be regarded as globalised religions. Over time, and in response to *conditions of World Society,* some formerly localised or even unorganised movements develop forms of global organisation. They become shaped by the interconnectedness of communications, the development of telecommunication and the Internet, by the improvements of mobility and the increasing possibility of global migration. To a certain extent, those organisations reflect the current conditions of World Society. In World Society, organisations serve the function to distinguish between members and non-members, insiders and outsiders, (Corsi 2008; Luhmann 2006, 81–122; Luhmann 1998, 826–847) in order to define addressability within the movement. Thereby, organisation can be understood as *inclusion mechanism* in a global context. For example the *Falun Gong* movement, by now, has become a globally operating, organised movement, which even has a growingly global political mission (cf. Chan 2004; Gentz 2011).[15] Those developments certainly must be understood as affected and

14 For a more detailed analysis of religions as subsystems of the religion function system of society cf. Luhmann 2002; Kött 2003; Beyer 2006.

15 Understanding Falun Gong as NRM does not imply that it could not become a fully established NR. However, given the definition above, Falun Gong still seems to show the characteristics of a movement rather than an own operationally closed sub-system of the world religion system.



influenced by the broader process of globalisation. However, not only on the organisational level NRMs can be considered as globalised religion.

NRM and the global World Culture

¶26 NRMs are often characterised by a particular *inclusive doctrine*: in terms of World Society this points towards something one could possibly call *world culture* (Stichweh 2003e, 20–23). Various NRMs, although they might show local idiosyncrasies, tend to open themselves up to a wider, global horizon of meaning. Ideas and concepts themselves are taken over from other religions or cultural contexts from different parts of the world, or are presented in a way, which shows how similar, how analogue or comparable (even combinable) those concepts are within a global cultural context. For example in many Western Zen-Buddhist schools (e.g. the German Willigis Jäger School, recently separated itself from the Japanese Sanbōkyōdan[16] school; cf. West-Östliche Weisheit, Willigis Jäger Stiftung 2011b) present Asian philosophy in a way that emphasises the parallels to European mysticism (cf. for example: West-Östliche Weisheit, Willigis Jäger Stiftung 2011a; Poraj 2006). On the doctrinal level, therefore, NRMs can be seen as increasingly shaped by a global cultural context.

NRMs as local adaptation/application of global cultural ideas/aspects

¶27 Besides *globalised organisations* and *inclusive doctrines* there also is another important aspect of NRMs as globalised religion. As already mentioned, often NRMs, although inclusive and globalised on the one hand, on the other hand seem to be locally specific at the same time. This, however, can not be understood as counter-evidence against globalisation theories. In contrast, it is only comprehensible if one keeps the global context in mind: globalised doctrines and organisations *must*, in order to make a difference within society, manifest in space and time. In other words, the global religion system of World Society necessarily must find its forms in concrete local contexts. According to systems theory with its focus on communication systems there is no contradiction: in World Society the single communicational act always has a *global* as well as a *local context/horizon of meaning*, which means the elements do not only have either local *or* global reference but both at the same time (cf. Stichweh 2003e, 16-17). This becomes clearer if one looks at the very same religious movements that show globalised inclusive doctrines. For example the Zen-Buddhist school of Willigis Jaeger, based at Würzburg, Germany, although almost doctrinally all-embracing inclusive and having its roots in Japanese Sanbōkyōdan Zen-school, found its concrete local form: based in a former Benedictine's cloister building (›Benediktushof‹), it established close contacts to the ›Wurzburg school of contemplation‹ (Spirituelle Wege e.V. 2010), to the world famous Benedictine monastery Munster-Schwarzach, but also to local people

16 See also below.



(non-believers) and infrastructural services. For example it is not possible to provide an apartment for every employee (cook, gardener, janitor, etc.) at the ›Benediktushof‹ itself. Therefore, the small village around becomes structurally related by the very fact of their new members of community. Although, for various reasons, such a ›symbiosis‹ could be problematic if it was not accepted by all parties involved, the ›Benedictushof‹ has been successful in maintaining good relations to the village (Holzkirchen, near Wurzburg).[17] Via these structural relations, the NRM itself also changes: for example they establish a close connection between the ›Benediktushof‹ and the local Catholic Church community; local festivals and traditional events often take place on the site of the ›Benediktushof‹; the café and the book shop regularly get visited by people from the village and are used for religious and non-religious chats, etc. For those dynamic structural relations NRMs as *mobilisation movements* provide the perfect form to become globalised as well as localised at the same time.

¶28 These examples show that NRMs in their globalised organisational structure, their inclusive doctrines and in their localised forms of concrete existence can be understood as *concrete forms of the globalised world religion system*. However, the analysis cannot end here. NRMs are not simply a product of globalisation *but at the very same time one of its main driving forces.*

NRMs as globaliser

¶29 NRMs as challenges: new concepts and solutions, new structures of expectations

In their structure and function very similar to protest movements, NRMs can present a serious challenge to religions within the world religion system: Keeping the above-given definition in mind, NRMs raise attention and mobilise communication on religious issues. If successful, those movements and their social visibility often cannot be ignored by religions, denominations or religious organisations. An example of this can be found within the Islamist Al-Qaida movement. Exploiting *violence* as certain type of communication (cf. Baecker 1996; Fuchs 2005), this movement claimed to seek justice in the name of Islam. Relatively shortly after the terrorist attacks in Washington D.C. and New York City on 9/11, 2001, one could observe how effective this strategy/method really was. The American Administration almost immediately described it as an act of war, and one or two days after the attacks a significant portion of the population of the USA reacted by displaying symbols, a performance of *rituals of solidarity* (Collins 2004). In this context it is of particular interest that especially ›Islamic *looking*‹ people (e.g. bearded, turban-wearing Sikh taxi-drivers) have been ›forced‹ to demonstrate and display their harmlessness or non-Islamic character (Collins 2004, 61; symbols in »protective

17 Source: interview with Doris Zölls, one of the current spiritual leaders of the community (20/09/2009, Interviewer: Moritz Klenk).



use«). This, however, was not limited to New York, not even to the USA. All around the world Muslim communities ›felt‹ the need to reject and condemn the attack, or more precisely: to condemn the ›abuse‹ of the label of ›Islam‹ (cf. "September11News.com - International reaction"; "Statements from Leading International Academic Organisations for the Academic Study of Islam, Religion, and Middle East"; and even ten years after the attack Baş 2011).

¶30 More recently, the Arabic uprising movements can also be seen in this light and context: various Muslim movements (NRMs) such as, for example, the Muslim Brotherhood (Clarke 2006) became part of the uprising and entered the political protest and revolution with distinctly religious-political agendas, namely to establish an Islamic state. As political protests those movements clearly affect politics, but also less political communities and Islamic theologians had to take a stand within this conflict.

¶31 On a different level, besides terrorism and religious violence, NRMs also challenge ›traditional‹[18] religions and theologies by providing new religious concepts/doctrines (solutions). Reform movements and other NRMs (such as Afroamerican syncretistic cults and movements in Latin America such as the Maria-Lionza cult), not only in their local setting provide new challenges and problems for religions. Taking syncretistic NRMs in South America as an example, one can show that the uprising and the success of those movements heavily challenge the Catholic Church (Pinn, Finley, and Alexander 2009, xxv, 192). NRMs, because of their qualities as *movements,* are able to mobilise communications in local settings with a wider global connotation and effect. Once communication and discourses are mobilised, the ›traditional‹ religions and churches find themselves obliged to react.

Feedback and the contestations of the category

¶32 Closely linked to the challenging effect NRMs have, they can also be regarded as thereby *irritating* and *feeding back* their ›new‹ concepts and solutions; related and connected to a *world culture* as a pool of concepts and symbols, NRMs also feed their own ›new‹ syncretisms, combinations, concepts and ideas back into this *world culture*. Thereby, new religious forms become available for other religions and religious movements. Those *cultural feedbacks* can be observed on almost every level and affect almost every kind of religion or religious form in World Society. Again using the example of South America, one could certainly link the uprising of syncretistic NRMs and their role in and for the social net of their social context to the developments of Catholicism, in particular the liberation theology and its political implications. NRMs, although often outside of so called ›World Religions‹ themsel-

18 The term ›traditional‹ religions refers to established religions, i.e. subsystems of the religious function system, that have precursors in pre-modern times. The term also implies that the ›religiousness‹ of these religions often seems to be beyond doubt, which is rather a second order observation of the Study of Religion perspective than a substantial argument.



ves, create expectations and demands that, once they are established, become relevant also for other religions and denominations. Furthermore, those structures of expectations in World Society easily can become de-territorialised: via the Internet and other forms of new media, successful attempts of new religious forms and concepts easily get spread into the world and thereby become de-contextualised, i.e. globalised. NRMs in this context function as *driving force* and *innovator* of globalisation of the *world religion system* and its concrete, as well as its general structures and forms.

¶33 Another helpful example is the Japanese Sanbōkyōdan Zen school, which itself »claim[s] to be an authentic Zen reform movement, rather than a new religion.« (Sharf 1995, 454) This movement, although marginal in Japan, has gained huge influence on the Western reception and adaptation of Zen and – even more importantly – on *the* stereotypical Western imagination of ›*The* (Japanese) Zen Buddhism‹. Sanbōkyōdan is a Zen Buddhist movement, which strongly focuses on the experience of *kenshō*. By losing large parts of Buddhist doctrines and other cultural specific parts of Zen practice, Sanbōkyōdan shaped a new form of Zen Buddhism, which was applicable to different religious and cultural contexts (Sharf 1995). The great impact and success the movement has had in the West, however, today react upon Japanese religions themselves. This becomes even clearer if one looks at the interrelations between the local-global-local contexts: Sanbōkyōdan, although it emphasises the universal applicability of its form of Zen Buddhism continues a Japan-centred structure (teachers must be authorised and ordained by the Japanese spiritual leader in a ceremony, based and held *in* Japan). By that the movement structurally links the globalised and universalised form of the movement with the Japanese context of religion and opens channels for feedback effects.

¶34 Many further examples could have been given (such as Shaku Soen and Suzuki Daisetsu and their role at the parliament of world's religions in 1893; cf. Borup; Thompson 2005; Clarke 1997); for reasons of space, however, these few examples have to suffice, only indicating what can be regarded as a more general feature of NRMs.

Conclusion

¶35 In this essay we sought to provide a new perspective on the topic of NRMs. We argued that in contemporary society one always must consider religion (and accordingly NRMs) in terms of globalisation and the context of *World Society*.

36¶ From this perspective, we then discussed the problems of defining ›NRM‹ and provided an alternative, informed by a systems theoretical perspective. According to this, NRMs must be understood as *modern religious movements*, which mobilise communication for religious issues. They gain their particular form as movement by their type of mobilisation (revolutionary, reformative, protest, revitalisation,



individualisation, politicisation, etc.). Taking this new definition, we sought to show how it can be applied to the Study of Religion in world society and improve our understanding of NRMs within the context of globalisation. This new approach led to the final hypothesis that NRMs not only must be considered as *globalised* but also as *globalising religion*. This, in turn, further specifies the definition itself by analysing the modern, ›new‹ character of NRMs in the relation to the emergence of the world religion system.

¶37 On the basis of a few examples we identified five relevant mechanisms: (1) NRMs are globalised as they become *globally organised*. (2) NRMs often rely and make use of *globalised cultural concepts* and *symbols*, available in a pool of *world culture*. (3) NRMs must be understood as the *local realisation* of religious forms (ideas and concepts) of a *global religion system*. (4) NRMs can successfully mobilise communication to religious issues. By that NRMs can be a serious challenge to ›traditional‹ religions and religious communities, which, thereby, become forced to react within the new global context. (5) NRMs provide new solutions and offers of meaning as well as they can establish structures that *feed back* to other religions, which, thereby, become globalised themselves.

¶38 This essay certainly leaves many questions unanswered. However, the definition given above, and the new perspective as well as the indicated hypothesis can and should be understood as starting point for further research. In this context, surely more research will be necessary, especially since the field of NRMs in World Society continuously increases in diversity as well as in complexity, but also the form of differentiation of society today experiences major changes (Baecker 2007).

The author:

Moritz Klenk studied ›cultural studies with a special focus on religion‹ (BA) and ›religious studies‹ in Bayreuth (MA) and Edinburgh (MSc). Since 2011 he works as a lecturer and researcher (›Wissenschaftlicher Mitarbeiter‹) at the department of ›Sociology of Culture and Religion‹ at the University of Bayreuth. His special interests are sociological systems theory, religion and politics, sociology of conflict, sociology of science, theory of religion, new media, and theory of next society.

Contact: moritz.klenk@uni-bayreuth.de



References

»September11News.com - International reaction: International Reaction to the September 11, 2001 Attacks in New York City and the Pentagon in Washington.« Accessed March 13, 2012. http://www.september11news.com/InternationalReaction.htm.

»Statements from Leading International Academic Organizations for the Academic Study of Islam, Religion, and Middle East.« Accessed March 13, 2012. http://groups.colgate.edu/aarislam/response.htm.

Baecker, Dirk. 1996. »Gewalt im System.« *Soziale Welt* 47 (1): 92–109.

———. 2007. *Studien zur nächsten Gesellschaft.* 1. ed. uhrkamp taschenbuch wissenschaft 1856. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bainbridge, William S., and Rodney Stark. 2003. »Cult formation: Three compatible models.« In *Cults and new religious movements: A reader*. Edited by Lorne L. Dawson, 59–70. Malden, MA: Blackwell Pub.

Barker, Eileen. 1989. *New religious movements: A practical introduction.* London: HMSO.

———. 2003. »The study of new religious movements? You must be joking!«. In *Cults and new religious movements: A reader*. Edited by Lorne L. Dawson, 7–25. Malden, MA: Blackwell Pub.

Baş, Yasin. 2011. »Zehn Jahre 9/11: Muslime unter Generalverdacht.« Accessed March 13, 2012. http://www.deutsch-tuerkische-nachrichten.de/2011/09/184792/zehn-jahre-911-muslime-unter-generalverdacht/.

Beyer, Peter. 1994. *Religion and globalization.* London, Thousand Oaks, Calif: Sage Publications.

———. 1998. »The religious system of global society: A sociological look at contemporary religion and religions.« *Numen* 45 (1): 1–29.

———. 2006. *Religions in global society.* 1. ed. London: Routledge. http://catdir.loc.gov/catdir/enhancements/fy0654/2005028198-d.html.

Borup, Jorn. »Zen and the art of inverting orientalism: Religious studies and genealogical networks.« Accessed March 26, 2011. http://www.terebess.hu/english/borup.html.

Chan, Cheris S.-c. 2004. »The Falun Gong in China: A sociological perspective.« *The China Quarterly* 179: 665–683.

Chryssides, George D. 1994. »New religious movements - some problems of definition.« *DISKUS* 2 (2). http://www.basr.ac.uk/diskus/diskus1-6/CHRYSSI2_2.TXT.



Clarke, John J. 1997. *Oriental enlightenment: The encounter between Asian and Western thought.* London: Routledge. http://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0649/96041067-d.html.

Clarke, Peter B. 2006. »Muslim Brotherhood.« In *Encyclopeadia of new religious movements*. Edited by Peter B. Clarke, 421–423. London, New York: Routledge.

Collins, Randall. 2004. »Rituals of solidarity and security in the wake of terrorist attack.« *Sociological Theory* 22 (1): 53–87.

Corsi, Giancarlo. 2008. »Organisation.« In *GLU: Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Edited by Claudio Baraldi, Giancarlo Corsi, and Elena Esposito. 1. ed., 129–131. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1226. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Durkheim, Émile. 1984. *The division of labor in society*. With the assistance of W. D. Halls and L. A. Coser. 2. ed. Basingstocke, New York: Palgrave-Macmillan.

Esposito, Elena. 2008. »Autopoiesis.« In *GLU: Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Edited by Claudio Baraldi, Giancarlo Corsi, and Elena Esposito. 1. ed., 29–33. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1226. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fuchs, Peter. 2005. »Die ‚bösen' Anonyma: Zur sozialen Funktion des Terrors.« Accessed March 17, 2011. http://www.hannah-arendt-hannover.de/media/fuchs_vortrag.pdf.

Gentz, Joachim. 2011. »You don't get what you see: Local and global aspects of religious aesthetics in the conflict between China's Communist Party and the Falun gong.« In *Chinese religions in the age of globalization: 1800-present*. Edited by Thomas Jansen, Thoralf Klein, and Christian Meyer. Leiden: Brill.

Hock, Klaus. 2002. *Einführung in die Religionswissenschaft.* Theologie. Darmstadt: Wiss. Buchges.

Japp, Klaus P. 1999. »The form of protest in the new social movements.« In *Problems of form*. Edited by Dirk Baecker, 155–170. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press.

Klenk, Moritz. 2010. »Religionswissenschaft als systemische Kulturwissenschaft: Überlegungen zu einer Synthese von Systemtheorie und kulturwissenschaftlicher Religionsforschung.« *BBrG* 2 (1).

———. 2011. »Independence in dependence: A systems theoretical analysis of the relation of religion and politics in World Society.« Master's thesis, Divinity School, Department for Religious Studies, University of Edinburgh.

Kött, Andreas. 2003. *Systemtheorie und Religion: Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann.* Epistemata : Reihe Philosophie 349. Würzburg: Königshausen und Neumann.



Kuhn, Thomas S. 1967. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen.* Edited by Hans Blumenberg and Jürgen Habermas. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 25. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas. 1995. *Social systems.* Stanford, Calif. Stanford Univ. Press.

———. 1996. *Protest: Systemtheorie und soziale Bewegungen.* 3. ed.,. Edited by Kai-Uwe Hellmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 1998. *Die Gesellschaft der Gesellschaft.* 1. ed. [reprint]. 2 vols. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1360. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 2002. *Die Politik der Gesellschaft.* Edited by André Kieserling. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1582. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 2002. *Die Religion der Gesellschaft.* 1. ed. Edited by André Kieserling. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1581. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 2005. *Die Wissenschaft der Gesellschaft.* 1. ed., [reprint]. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1001. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 2006. *Organisation und Entscheidung.* 2. ed. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften. http://bvbr.bib-bvb.de:8991/F?func=service&doc_library=BVB01&doc_number=014963615&line_number=0001&func_code=DB_RECORDS&service_type=MEDIA$zInhaltsverzeichnis.

———. 2008. »Arbeitsteilung und Moral: Durkheims Theorie.« In *Die Moral der Gesellschaft.* Edited by Detlef Horster. 1. ed., 7–24. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1871. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 2008. *Einführung in die Systemtheorie.* 4. ed. Edited by Dirk Baecker. Sozialwissenschaften. Heidelberg: Auer.

———. forthcoming // 2011. *Introduction to systems theory* [Einführung in die Systemtheorie]. Cambridge: Polity Press. Translated by Peter Gilgen.

Maturana, Humberto R., and Francisco J. Varela. 1998. *The tree of knowledge: The biological roots of human understanding.* Rev. ed., [reprint]. Boston: Shambhala.

Maturana, Humberto R., Francisco J. Varela, and Stafford Beer. 1980. *Autopoiesis and cognition: The realization of the living.* Boston studies in the philosophy of science 42. Dordrecht: Reidel.

McAdam, Doug, Sidney Tarrow, and Charles Tilly. 1996. "To map contentious politics." *Mobalization: An International Journal* 1 (1): 17–34.

Pinn, Anthony B., Stephen C. Finley, and Torin Alexander. 2009. *African American religious cultures.* Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.



Poraj, Alexander. 2006. »Der Begriff der Ich-Struktur in der Mystik Meister Eckharts und im Zen-Buddhimus: Eine vergleichende Untersuchung.« Inaugural-Dissertation, Theologische Fakultät, Albert-Ludwigs-Universität. Accessed March 24, 2011. http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/2751/pdf/dissertation_poraj.pdf.

Saliba, John A. 1995. *Perspectives on new religious movements.* London: Geoffrey Chapman.

Sharf, Robert H. 1995. »Sanbōkyōdan: Zen and the way of the New Religions.« *Japanese Journal of Religious Studies* 22 (3-4): 417–458.

Spencer-Brown, George. 1999. *Laws of form: Gesetze der Form.* 2. ed. Leipzig: Bohmeier.

Spirituelle Wege e.V. 2010. »Würzburger Schule der Kontemplation (WSdK): Über Allem.« Accessed March 25, 2011. http://www.wsdk.de/default.htm.

Stark, Rodney, and William S. Bainbridge. 1985. *The future of religion: Secularization, revival, and cult formation.* Berkeley: Univ. of California Press.

Stichweh, Rudolf. 2003a. *Die Weltgesellschaft: Soziologische Analysen.* 1. ed., [reprint]. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1500. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 2003b. »Globalisierung der Wissenschaft und die Region Europa.« In *Die Weltgesellschaft: Soziologische Analysen.* 1. ed., [reprint], 103–129. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1500. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 2003c. »Globalisierung der Wissenschaft und die Rolle der Universität.« In *Die Weltgesellschaft: Soziologische Analysen.* 1. ed., [reprint], 130–145. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1500. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 2003d. »Zur Genese der Weltgesellschaft: Innovationen und Mechanismen.« In *Die Weltgesellschaft: Soziologische Analysen.* 1. ed., [reprint], 245–267. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1500. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 2003e. »Zur Theorie der Weltgesellschaft.« In *Die Weltgesellschaft: Soziologische Analysen.* 1. ed., [reprint], 7–30. suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1500. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Thompson, John M. 2005. »Particular and universal: Problems posed by Shaku Soen's 'Zen'.« Accessed March 26, 2011. http://www.aarmysticism.org/documents/Thompson.pdf.

Warburg, Margit. 2008. »Religion and globalisation, or globalisation and religion?« In *New religions and globalization*. Edited by Armin W. Geertz, Margit Warburg, and Dorthe R. Christensen, 43–59. Aarhus, Denmark, Lancaster: Aarhus Univ. Press; Gazelle [distributor].

Weber, Max. 1988. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).



West-Östliche Weisheit, Willigis Jäger Stiftung. 2011a. »West-Östliche Weisheit: Wohin gehen wir?« http://www.west-oestliche-weisheit.de/zen/wir-ueber-uns/wohin-gehen-wir.html.

———. 2011b. »West-Östliche Weisheit: Wer sind wir.« Accessed March 24, 2011. http://www.west-oestliche-weisheit.de/zen/wir-ueber-uns/wer-sind-wir.html.



Glaube *und* Gesetz: Die Identitätsbildung Messianischer Juden in Israel

Moritz DEECKE



Messianische Juden, die in Israel leben, befinden sich auf Grund ihres Glaubens an Jesus als den jüdischen Messias bei gleichzeitigem Festhalten an ihrer jüdischen Identität in einer prekären Lage: Auf der einen Seite müssen sie sich gegen missionarische Vereinnahmungsversuche von christlicher Seite wehren, auf der anderen Seite sind sie im einzigen jüdischen Staat der Erde einem hohen Konformitätsdruck, vor allem von jüdisch-orthodoxer Seite, ausgesetzt. Die Bildung ihrer individuellen und kollektiven Identität erscheint vor diesem Hintergrund »paradox«. Der Artikel befasst sich mit der Forschungsfrage, wie Messianische Juden in Israel mit der Kluft zwischen Judentum und Christentum leben oder diese überwinden.

Auf der Grundlage einer theoriegeleiteten Analyse zehn biografisch-narrativer Interviews mit Messianischen Juden in Israel gelangt der Autor zu dem Schluss, dass diese ihre religiösen Aktivitäten in eine dezidiert jüdisch anmutende praktische (und damit sichtbare) Dimension, die in Israel unproblematisch ist, und eine weniger offensichtliche theoretische Dimension, deren im israelischen Kontext problematischer christlicher Inhalt eher im Verborgenen bleibt, aufspalten.



Messianic Jews can most easily be described as Jews that believe in Jesus as the Jewish Messiah. Those Messianic Jews living in Israel are in a difficult position: on the one hand they are forced to defend themselves against Christian missionaries that attempt to strip them of their »Jewishness«, on the other hand they are targeted by orthodox Jews that perceive them as a threat to the Jewish identity as a whole. The building of an individual and collective Messianic-Jewish identity thus seems paradoxical. This article is focused on the question how Messianic Jews bridge the gap between the antagonistic Jewish and Christian poles.

Based on a theory-governed analysis of ten biographical interviews with Messianic Jews in Israel, the author of this article concludes, that they split their religious

Veröffentlicht von: ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft / ISSN 1862-5886
URL: http://zjr-online.net, URN: urn:nbn:de:0267-18625886-9

Empfohlene Zitierweise: Deecke, Moritz. 2012. »Glaube und Gesetz: Die Identitätsbildung Messianischer Juden in Israel.« *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 7:59-80. URN: urn:nbn:de:0267-201205-deecke-5



activities into a decidedly Jewish-appearing practical (and therefore visible) dimension, which is uncomplicated in Israel, and a far less apparent theoretical dimension, dominated by Christian implications which are problematic in the Israeli context, but, however, remain hardly visible.

Inhaltsübersicht

Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen.
(Matt. 5,17[1])

Ich werfe nicht weg die Gnade Gottes; denn so durch das Gesetz die Gerechtigkeit kommt, so ist Christus vergeblich gestorben.[2]
(Gal. 2,21)

Einblick

¶1 »Holocaust deniers, we wouldn't want books from them here either, you know, that kind of subject«. Diese Antwort gab mir der Besitzer eines jüdisch-orthodoxen Buchladens in der Jerusalemer Innenstadt nach einer bedeutungsschweren Pause auf die Frage nach Büchern über das Messianische Judentum. Obwohl die

1 Sämtliche Bibel-Zitate folgen der Lutherübersetzung (1912).
2 In diesen beiden Zitaten des Neuen Testaments ist die Quintessenz dieser Arbeit enthalten, die darin besteht, dass messianische Juden den vermeintlichen Widerspruch zwischen Glaube, der typischerweise für den christlichen Erlösungsweg steht, und Gesetz, das den jüdischen Heilszugang repräsentiert, durch eine komplexe Vermittlungspraxis überbrücken und in der Alltagsorganisation und ihrem eigenen Selbstverständnis nach auflösen.



Marginalisierung und Dämonisierung Messianischer Juden, also Juden, die an Jesus als den jüdischen Messias glauben, in der israelischen Gesellschaft ein wichtiger Anlass für mein Interesse an ihnen war, hat die Gleichsetzung mit Holocaust-Leugnern mich verblüfft.

¶2 In manchen christlichen Kreisen Israels, die einer apokalyptischen Bibelinterpretation folgen, dominiert eine andere Sicht, die sich auf biblische Prophezeiungen stützt. In der Offenbarung des Johannes (vgl. Offb. 7,4) ist vom Übertritt der 144.000 »Gerechten« aus dem Hause Israels zu lesen, die sich am Ende der Zeiten Jesus als ihrem Messias zuwenden und als Vorzeichen und -bedingung der baldigen »Wiederkunft des Herrn« interpretiert werden. Es ist u.a. diese Sicht, die Juden zum Ziel von angestrengten christlichen Missionsbemühungen gemacht hat.

¶3 Messianische Juden in Israel bewegen sich also in einem Spannungsfeld zwischen jüdischem Konformitätsdruck und christlichen Missionsbemühungen und nehmen, wie es scheint, eine paradoxe Zwischenstellung zwischen Judentum und Christentum ein, zwei historischen Konkurrenten um die Deutung von Mensch, Welt und All.

> »Vom Judentum lässt sich im normativen Sinne von Jesus von Nazareth nur eine negative Aussage formulieren: Für das Judentum war Jesus nicht der Messias, denn die Welt hat sich nach dem Opfergang von Golgatha nicht grundsätzlich verändert« (Ben-Chorim 1988, 175).

¶4 Theologisch spiegelt sich dieses Spannungsfeld in der Schwerpunktsetzung der Glaubenssätze zwischen der Erlösung durch Glaube (vgl. Gal. 5,6 ff) im Christentum und der Befolgung der Gebote im Judentum (vgl. 5. Mos. 4 ff).

¶5 Interessant erscheint also, ob und wie sich unter solchen besonderen Vorzeichen personale und kollektive Identität herausbildet. Die amerikanische Rabbinerin Carol Harris-Shapiro hat das Paradoxon so ausgedrückt: »they take two identities which have represented ›the Other‹ for one another and make them one« (Harris-Shapiro 1999, 1).

	They / Me	**We / I[3]**
Kategorien	Christ	Christ
	Jude	Jude

Tafel 1: Ausgangsthese mit dem Paradoxon der messianisch-jüdischen Identität

¶6 Die Frage erscheint umso interessanter bei solchen Messianischen Juden, die sich nicht vollständig an das Christentum assimiliert haben, sondern jüdische Eigenarten, Bräuche und Gewohnheiten beibehalten oder erst im Zuge ihrer Hin-

3 Diese Gliederungsstruktur wird im Kapitel *Theoretisches Modell und Methode* genauer erläutert und begründet.



wendung zu Jesus als ihren Messias entwickelt haben. Deshalb wird der Forschungsfokus auf *observante* Messianische Juden gelegt. Diese lassen dem jüdischen Gesetz, der Tora und der Tradition eine besondere Bedeutung für ihren Lebenswandel zukommen. Wie handhaben *observante* Messianische Juden in Israel, wo eine jüdisch-jüdische Mehrheit mit einem hohen Anteil orthodoxer Juden eine unliebsame Gruppe leicht marginalisieren kann, den Spagat mit dem Christentum?

¶7 In diesem Artikel stelle ich die Ergebnisse meines Forschungsaufenthaltes in Jerusalem im Sommer 2009 vor, während dessen ich die Gottesdienste und Gemeindeaktivitäten Messianischer Juden besucht und zehn biografisch-narrative Interviews geführt habe.[4]

Facts and Myths – Was sind Messianische Juden?

¶8 Die Bezeichnung »Messianische Juden« kann zunächst irritieren, schließlich ist der Glaube an einen Messias eine zentrale Säule des Judentums insgesamt. »Messianischer Jude« (im Hebräischen *yehudi meschichisti, yehudi messiani* oder *yehudi meshichi*) ist jedoch eine bewusst gewählte Selbstbezeichnung von Juden, die Jesus für den jüdischen Messias halten und sich dennoch von den christlichen Kirchen distanzieren. Diese Benennung steht im expliziten Gegensatz zum *nozrim*, dem hebräischen Wort für Christen. Seit den 1960er Jahren hat sich auch in der Forschung allmählich die Bezeichnung »Messianische Juden« durchgesetzt (vgl. Hornung 1995, 14). Alternative Bestimmungen wie »Judenchristen«, »hebräische Christen«, etc. stammen aus der Missionswissenschaft und betonen zu sehr das christliche Element.[5] Um die religionswissenschaftliche Wertneutralität gegenüber dem Forschungsgegenstand zu bewahren und auch die emische Perspektive, also die Sicht der Untersuchten, zu berücksichtigen, wird hier von den missionswissenschaftlichen Wendungen Abstand genommen und der Begriff »Messianische Juden« verwendet.

Kurzer geschichtlicher Abriss

¶9 Messianische Juden waren in der Antike eine lose Gruppierung von Juden, die Jesus von Nazareth zu dem Messias erklärten, der in den Prophetenbüchern angekündigt wird. Die ersten »christlichen« Gemeinden setzten sich aus Juden zusammen. Erst durch die Missionsreisen des Paulus begannen christliche Sinn- und Deutungsmuster sich im nicht-jüdischen, »heidnischen« Mittelmeerraum zu verbreiten.

---

4 Für meinen Aufenthalt in Israel hat mir der Deutsche Akademische Austauschdienst ein Stipendium zur Verfügung gestellt, ohne das dieses Forschungsunterfangen nicht möglich gewesen wäre. Dafür möchte ich mich an dieser Stelle herzlich bedanken.

5 Vgl. die Definition bei Stern 1988, XX. Zu einer kritischen Diskussion des Defintionsproblems vgl. Skarsaune 2007, 3–16. Zu dem Gebrauch in der theologischen Forschung vgl. Paget 2007, 22–52. Zu einer theologischen Einschätzung, die den Begriff »Judenchrist« legitimiert vgl. Leuner 1978, 68 -75. Unproblematisch sieht der messianisch jüdische Theologe Fruchtenbaum die Bezeichung *Hebrew Christian* (vgl. Fruchtenbaum 1998, 105-107).



¶10 Aus dem Mittelalter existieren keinerlei Quellen, aus denen sich auf die Existenz Messianischer Juden schließen ließe (vgl. ebd., 9). Erst mit der *haskala*, der jüdischen Aufklärung im 18. und 19. Jahrhundert, in der die mögliche Existenz eines nicht-religiösen Judentums reflektiert wurde, wurden auch Messianische Juden wieder nachweisbar (vgl. Greisiger 2004, 221-223). Es war nun möglich, gleichzeitig zu zwei Gruppen zu gehören: zur jüdischen und gleichzeitig zur nichtjüdischen Umwelt. Die Ursprünge der heutigen messianisch-jüdischen Bewegung werden in der Forschungsliteratur zudem häufig in der Juden-Evangelisation des 19. Jahrhunderts verortet (vgl. Harris-Shapiro 1999, 19).

¶11 In den Vereinigten Staaten von Amerika wurde 1915 die »Hebrew Christian Alliance of America« (HCAA) gegründet. Es dauerte jedoch bis Anfang der 1960er Jahre, bis sich eine breitere Bewegung innerhalb des amerikanischen Judentums formierte, in der Jesus als jüdischer Messias betrachtet wurde. »For the first time, Hebrew Christianity was having an unqualified success reaching Jews« (ebd., 29), wie die amerikanische Rabbinerin Harris-Shapiro in ihrer Arbeit über das Messianische Judentum schreibt. Als entscheidender Katalysator wird Israels Sieg im Juni-Krieg 1967 angesehen (vgl. Libermann 1980, keine Seitenangabe). Er verhieß auch für viele apokalyptisch orientierte Christen die baldige Erfüllung biblischer Prophezeiungen und löste in ihren Kreisen und darüber hinaus teilweise millenialistische Begeisterung aus. 1973 gründete sich, geführt von Martin »Moishe« Rosen und beeinflusst durch die *counterculture* der 60er Jahre sowie die »Jesus People«, in Kalifornien die Gruppe »Jews for Jesus« (vgl. Kutschera 2003, 327 sowie Tucker 1999). Theologisch steht diese dem evangelikalen Christentum nahe. Die bekannteste Persönlichkeit jüdischer Herkunft, die sich in dieser Zeit dem Messianischen Judentum zuwandte, ist wahrscheinlich Bob Dylan. 1975 änderte die HCAA ihren Namen zu »Messianic Jewish Alliance of America« (MJAA), was zu einer Abspaltung der am orthodoxen Judentum orientierten Juden und der Gründung der Union of Messianic Congregations (UMJC) führte, der auch die für die weiter unten dargestellte Analyse zentrale Gemeinde *ro`eh ysrael* in Jerusalem angehört. 1995 kam es zu einer offiziellen Aussöhnung der beiden ehemals zerstrittenen Verbände (vgl. Harris-Shapiro 1999, 28).[6]

Heutige Verbreitung

¶12 Die Zahl der weltweit lebenden Messianischen Juden wird auf ca. 250.000 geschätzt, wobei die meisten von ihnen in den USA leben (vgl. Kutschera 2003, 335). In der Forschungsliteratur wird ferner vermerkt, dass in den 1990er-Jahren in Nordamerika und Mitteleuropa ca. 0,5 bis 1 Prozent der jüdischen Bevölkerung messianisch-jüdisch ausgerichtet war (vgl. Hornung 1995, 16).

¶13 Es gibt nur wenig verlässliche Schätzungen zur Zahl der Messianischen Juden in Israel. Dies liegt daran, dass deren Gemeinden in der Regel keine Mitgliederlisten führen, dass eine hohe Mitgliederfluktuation herrscht, und dass viele Messiani-

6 Für weitere überregionale Organisationsgründungen vgl. ebd.



sche Juden aus Angst vor Diskriminierung die Anonymität vorziehen. Im israelischen Fernsehen wird zuweilen über 15.000 Messianische Juden spekuliert (vgl Channel 2 (Israel) 2007). Die höchsten realistischen Schätzungen liegen bei 6.000 Messianischen Juden (vgl. Kjaer-Hansen, and Skjott 1999, 66-68). In der umfassendsten und seriösesten Studie zu den in Israel lebenden Messianischen Juden, die 1999 von den dänischen Theologen Kjaer-Hansen und Skjott unter dem Titel »Facts & Myths About the Messianic Congregations in Israel« veröffentlicht wurde, sind in Israel 81 messianisch-jüdische Gruppen mit insgesamt 78 Leitern erfasst. Dieser Studie zu Folge leben in Israel ca. 3.500 erwachsene Messianische Juden (vgl. ebd., 70), davon knapp über 1.000 in Jerusalem (vgl. ebd., 73).

Theoretisches Modell und Methode

Symbolischer Interaktionismus

¶14 Da Identitätsbildung ein Prozess ist, der zu einem großen Teil über Kommunikation und Symbole erfolgt, bildet der »Symbolische Interaktionismus« nach George Herbert Mead (1967) und dessen Schüler Herbert Blumer (2004) die theoretische Grundlage der weiterführenden Überlegungen.

¶15 Damit Interaktion zwischen Individuen und Gruppen erfolgreich und Kooperation zwischen ihnen möglich wird, muss eine grundlegende (und oft stillschweigende) Einigkeit darüber bestehen, was Symbole bedeuten. Dafür sind gemeinschaftliche Symbole (common symbols) notwendig (vgl. Blumer 2004, 27), für die Mead als Beispiel gerne Gesten (gestures) heranzieht, da bei ihnen der interaktive Charakter von Kommunikation besonders deutlich wird (vgl. ebd., 19). Damit man den intendierten Sinn einer Geste oder Handlung erkennen kann, muss man die Position des Anderen einnehmen können (role-taking; vgl. ebd., 27 ff.). So unterscheidet sich bloßes Signalisieren, wie es Tiere tun, von echter Kommunikation: »Communication occurs only when gestures become indications« (ebd., 28). Daraus leitet Mead die wichtige Unterscheidung von Ich und Mir/Mich (I and Me) ab. Das I beschreibt den Menschen, wenn er sich gerade im Prozess des Handelns befindet. Der Akteurs-Aspekt steht hier also im Vordergrund, das unvorhersagbare kreative Moment: »the ›I‹ is something that is never entirely calculable« (Mead 1967, 178). Das Me tritt hervor, wenn das Subjekt seine Aktionen aus der Perspektive der Anderen betrachtet (vgl. Blumer 2004, 65-67). Es hat Objekt-Status und ist de natura inaktiv, weil es den Aspekt bezeichnet, in dem der Organismus sich von sich selbst distanziert und reflektierend gegenübersteht. Das Me gibt die Richtlinien und Strukturen vor, denen das I folgt, ohne deswegen von ihnen zwangsläufig determiniert zu werden.

¶16 Besonders wichtig für die Analyse der Identität marginalisierter Minderheiten ist das Konzept des Allgemeinen Gegenübers (*generalized other*), das als systematisierendes Element der Analyse eingesetzt wird. Dies ist das abstrakte Bild einer



Gruppe von Individuen. Dabei kann es sich um eine Familie, einen Stamm, eine Firma, einen Staat, etc. handeln. In ihr wird das Gemeinsame einer Klasse handelnder Menschen zu einem diffusen Sie[7] (*They*) zusammengefasst und von der eigenen Gruppe dissoziiert. Durch die Identifizierung dieses Nicht-Selbsts treten die Konturen des eigenen Selbst eindeutiger zu Tage. Identitätsbildung erfolgt somit stets in wechselseitigen Abgrenzungsprozessen zur Umwelt. *I* und *We* als Repräsentanten der eigenen, vertrauten Seite und *Me* und *They* als Repräsentanten des Fremden fungieren für die untenstehende Analyse als Oberkategorien. Sie strukturieren das empirische Material auf der abstraktesten Ebene.

Hermeneutische Narratologie

¶17 Personale Identität entwickelt sich jedoch nicht nur in symbolischer Interaktion, sondern auch in der reflektierenden Aufarbeitung der eigenen Erfahrung. Ein Verfahren, das hierfür besonders geeignet ist, ist die Narration. Eine Theorie der narrativen Identität ist ab Mitte des 20. Jahrhunderts von Paul Ricoeur entwickelt worden. Er hat diese u.a. in seinem Aufsatz »Narrative Identität« (Ricoeur 2005) dargelegt.

¶18 Die Prozesse, in denen Identität sich entwickelt, entziehen sich in ihrer Unmittelbarkeit dem direkten Zugang. Sie objektivieren sich erst in der Versprachlichung und in ihrer narrativen Ausgestaltung. Diese erkenntnistheoretische Prämisse legt auch Ulmer in seiner Studie zu Konversionsgeschichten zu Grunde.

> »Durch die Beschreibung der verschiedenen ›inneren‹ Aspekte der biographischen Krise wird die Innenwelt des Konvertiten konstituiert und intersubjektiv zugänglich gemacht« (Ulmer 1988, 26).

¶19 Zur Erhebung der Identitätskonstitution Messianischer Juden wird hier methodisch dem *narrativen Interview*, genauer dem *biografisch-narrativen Interview* der Vorzug gegeben, da es am ehesten die Möglichkeit zur ungehinderten verbalen Entfaltung und Ausgestaltung von identitätsrelevanten Narrationen bereit stellt.

¶20 Die *Konfiguration*[8]der Erzählung, ihre Komposition, steht unter dem Eindruck der Spannung zwischen disparater Vielfalt der Welt, dem Chaos, und der Ordnung, die den Inhalt der Erzählung zu einem Kosmos formt. Ihr Ergebnis ist eine *diskordante Konkordanz*, die die Kluft zwischen Permanenz und Veränderung zu schließen versucht. Die Leistung der *Konfiguration* besteht in einer »Synthese des Heterogenen« (Ricoeur 2005, 214): Sie vermittelt zwischen der Vielfalt der Ereignisse und der Einheit der Geschichte, bringt die Absichten, Ursachen und Zufälle in Zusammenhang mit der Geschichte und fügt sie in diese ein (vgl. ebd., 213).

¶21 Wie lassen sich nun Rückschlüsse ziehen von einer Erzählung auf die Identität des Erzählenden? Bei der Schilderung der Geschichte einer sozialen Einheit unter-

---

7 Das großgeschriebene »Sie« meint nicht die Höflichkeitsform der 3. Person Singular, sondern die 3. Person Plural.

8 Ricoeur bezeichnet den Ausdruck *Konfiguration* als angemessener als *Struktur*, weil er den dynamischen Charakter der biografischen Selbstinterpretation in der Lebensgeschichte unterstreicht und begrifflich die Brücke zur *personnage* (Figur) vorbereitet.



läuft diese Einheit ständig Veränderungen und wird, manchmal sukzessive, manchmal abrupt, in einen anderen identitären »Aggregatzustand« transformiert. Wenn eine Geschichte also vorwiegend aus einer Kette von identitären Transformationen besteht, dann besteht die narrative Identität des Erzählers Helden aus »*de[m] einheitliche[n] Stil der Transformationen*, die den Regeln der Abgeschlossenheit, Totalität und Einheit der Fabelkomposition gehorchen« (ebd. 215, Hervorhebung MD). Die Geschichte in ihrer spezifischen Konfiguriertheit mit ihren spezifischen Ausformungen und Übergängen, kurz: der gesamte Modus ihrer Darstellung, steht neben den Inhalten, die transportiert werden, als Ganzes für den Menschen (vgl. ebd.). Das *Wie* der Darstellung ist dabei das Entscheidende, wobei jedoch die Inhalte, das *Was*, ebenfalls berücksichtigt werden.

Erhebungs- und Auswertungsverfahren

Erhebungsverfahren: Das biografisch-narrative Interview

¶22 In der Regel wird das biografisch-narrative Interview in drei Teile gegliedert: Die autobiografische Anfangserzählung, die bis zu einer eindeutigen Koda (z.B. »So, das wär‘s jetzt erst mal«) reicht, einen Nachfrageteil, in dem das »tangentielle Erzählpotential« ausgeschöpft wird, und die »abstrahierende Beschreibung von Zuständen«, wobei es dann um die »Nutzung der Erklärungs- und Abstraktionsfähigkeit des Informanten als Theoretiker und Experte seiner selbst« geht (Schütze 1983, 285). Eingeleitet wird die Erzählformation vom Forscher durch eine möglichst ungezwungene erzählungsgenerierende Eingangsfrage, die bei dem Interviewten dazu führen soll, seine Vergangenheit möglichst umfangreich darzustellen.

¶23 Die Nachfragen, die der Interviewer im Anschluss an die Haupterzählung stellen kann, sollen nicht als Meinungsfragen gestellt werden, sondern haben den Zweck, neue Narrationen auszulösen, in denen bis dahin vernachlässigte Momente und Themen breiter aufgedeckt werden (vgl. Schütze 1982, 570). Im Anschluss wird das Interview zum Zweck der Objektivierung und der Analyse transkribiert.[9]

¶24 Das vorgestellte Erhebungsverfahren fand im Forschungsprozess durch die Durchführung zehn biografisch-narrativer Interviews des Verfassers mit Messianischen Juden in Jerusalem und Umgebung im Mai und Juni 2009 Anwendung.

---

9 Transkriptionsregeln: 1. Es wird die Lautsprache transkribiert, die Sprache wird nicht geglättet. 2. Auf Interpunktion wird verzichtet. 3. Bei wörtlicher Rede können Anführungszeichen verwendet werden. (»Ich bin«) 4. Nonverbale Kommunikation wird nur in besonderen Fällen wiedergegeben und zwar folgendermaßen: Pausen (1) (eine Sekunde). Für Gesten und Sprechakte eckige Klammern [lacht]. Besondere Betonung: unterstrichen. Überlappende Teile beide in Klammern P1: (ach ja) P2: (ach ne). Unverständlich: . (1 Punkt = 1 Sekunde). Unklar: (unklarer Teil in Klammern) (?). Interviewer: I oder Interviewer. Interviewte Person: P oder Person.



Auswertungsverfahren: Grounded Theory und Narrationsanalyse

¶25 Als »gegenstandsbezogene Theorie« entstand die Grounded Theory im Kontext der zunehmenden Erkenntnis der Schwächen einseitigen, deduktiven Vorgehens. Ihr Gründungsvater Anselm Strauss (vgl. Strauss, and Corbin 1990) richtet sich ähnlich wie Pierre Bourdieu in seinem praxeologischen Ansatz gegen den reinen Intuitionismus, aber auch gegen eine rigide Formalisierung der Forschungsverfahren (vgl. Hildenbrand 2000, 37 sowie Bourdieu 1974, 125). Die Grounded Theory basiert auf dem Vorgehen des Kodierens, wobei zwischen den aufeinanderfolgenden Analyseschritten des offenen und axialen Kodierens unterschieden wird.

¶26 Beim offenen Kodieren (*open coding*) werden die in der empirischen Welt beobachteten Phänomene bei starkem Bezug auf die Daten benannt und durch Vergleich, Unterscheidung und das Bilden von Gemeinsamkeiten kategorisiert. Die häufigsten und wichtigsten Vorgänge dabei sind das Vergleichen und das Fragenstellen (vgl. Strauss, and Corbin 1990, 62). Wenn eine gewisse Anzahl von Phänomenen identifiziert ist, kann man sie auf einer allgemeineren Ebene benennen und mit anderen Phänomenen zusammenfügen. So entstehen Konzepte. Diese Konzepte werden gruppiert und aufeinander bezogen, wodurch erste (und vorläufige) Kategorien gebildet werden. Auf dieser zweiten Stufe wird die u. U. zu große Vielfalt des Materials erheblich reduziert und dieses dadurch strukturiert. Dafür müssen die Kategorien auf einer abstrakteren Ebene formuliert werden als die Konzepte. Der weitere Forschungsprozess besteht nun darin, die Konzepte zu erweitern, zu reduzieren und bei engst möglichem Bezug auf die Daten immer weiter zu schärfen. Für das Erstellen der Konzepte bieten sich neben metasprachlichen Abstraktionen vom Forscher besonders von den Befragten selbst verwendete Begriffe, so genannte *in vivo codes,* an (vgl. ebd., 69).

¶27 Die wesentlichen Vorgänge des axialen Kodierens (*axial coding*) sind die Ausformung, Erweiterung und Verbindung der Kategorien untereinander (vgl. ebd., 99-101). Die Kombination von induktivem und deduktivem Vorgehen kommt hier zum Tragen und macht den empirischen Grund der Grounded Theory aus. »There is a constant interplay between proposing and checking« (ebd., 111). Im hier behandelten Fall hat das zu einer Hierarchisierung der Kategorien nach ihrer Bedeutsamkeit geführt, die sich u.a. aus dem biografischen Stellenwert der in ihr zusammengefassten Phänomene und Konzepte, der emotionalen Verstrickung des Erzählers in bestimmten Segmenten oder dem symbolischen Gehalt bestimmter Ereignisse für die Geschichten ergaben und daher für die Identität besonders wichtig schienen. Dabei spielten aber auch quantitative Faktoren (Häufigkeit des Auftretens desselben Phänomens, hierbei war besonders die Nennung von Jesus auffällig)[10] sowie die Korrelation mit den Daten aus teilnehmender Beobachtung, der aufmerksamen Lektüre literarischer Selbstdarstellungen und online-Dokumenten eine Rolle.

10 Zu der Schwierigkeit der Verbindung von quantitativen Kriterien bei der Beantwortung qualitativer Fragen vgl. Flick2010, 47.



¶28 Da der Grounded Theory für sich genommen der Bezug auf Narrativität fehlt und damit die Erfassung der Entwicklungsprozesse von Identität nicht möglich ist, wird das Verfahren für die vorliegende Studie erweitert: Die Verdichtung der Kategorien und die angemessene Bestimmung ihrer hierarchischen Position zueinander wird gewährleistet durch die Anwendung eines erzähltheoretischen Analyseverfahrens. Der Strauss-Schüler Fritz Schütze, der seine Narrationsanalyse aus den Grundlagen der Grounded Theory heraus entwickelt hat, hat die Auswertung von narrativen Interviews in einem einschlägigen Artikel aus dem Jahre 1983 dargelegt (Schütze 1983, 286-288).

¶29 Die soziolinguistische Narrationsanalyse differenziert sich in folgende Schritte. In der *Formalen Textanalyse* werden zunächst die nicht narrativen Textpassagen eliminiert und der »reine [...] Erzähltext auf seine formalen Abschnitte hin« (ebd., 286) segmentiert. Es folgt die *strukturell inhaltliche Beschreibung* der Teile, die durch Rahmenschaltelemente getrennt sind. Hierfür werden bisweilen formale *Binnenindikatoren* wie »dann«, »um zu«, »weil«, »dagegen«, etc. und Markierer des Zeitflusses wie »noch«, »schon«, »bereits«, »schon damals«, »plötzlich«, etc. und Markierungen mangelnder Plausibilisierung (plötzliches Absinken des Narrativitätsgrades, Pausen, etc.) herangezogen. In der *analytischen Abstraktion* werden dann die einzelnen Aussagen zueinander in Beziehung gesetzt und die biografische Gesamtformung, die »lebensgeschichtliche Abfolge der erfahrungsdominanten Prozessstrukturen« (ebd.), herausgearbeitet. Die *Wissensanalyse* berücksichtigt die theoretische Eigenleistung des Biografieträgers. Schließlich werden durch *kontrastive Vergleiche* unterschiedlicher Interviewtexte die »Allgemeinheiten über biografische Erleidensprozesse im Gegensatz zu biografischen Handlungsplanungen und –abläufen« (ebd., 287) festgestellt. Dies geschieht durch die Analyse sehr ähnlicher Passagen, um Beziehungskategorien zu »verdichten«. Nach dem minimalen Vergleich (hohe Übereinstimmung) werden im maximalen Vergleich Interviewtexte mit großer Verschiedenheit herangezogen. Ziel ist es dann, aus den gegensätzlichen Strukturen Elementarkategorien zu entwickeln, die immer noch einen gemeinsamen Bezugspunkt haben (vgl. ebd., 288). Durch die Synopse der theoretischen Kategorien mündet der Analyseprozess idealerweise in die *Konstruktion eines theoretischen Modells*. In der Bewertung eines Ereignisknotenpunktes als peripetalem[11] Ereignis können die »orientierungsmäßigen Grundpositionen« und die »zentralen Interaktionsstrategien« (Schütze 1982, 576) des Akteurs deutlich zum Ausdruck gebracht und vom Forscher explizit gemacht werden. Hieraus lässt sich erkennen, welche fundamental-existenziellen Bezugspunkte sein Leben, sein Handeln und seine Identität bestimmen.

11 Adjektiv zu *Peripetie*, der zentralen, schicksalhaften Wendung im antiken Drama.



Ergebnisse

¶30 Es kann im Rahmen dieses Artikels nicht der gesamte Prozess der Analyse dargestellt werden. Stattdessen wird in gekürzter Form beispielhaft die Etablierung der darin zentralen negativen Kategorien, die unter *They* firmieren, wiedergegeben und in einer grafischen Darstellung der gesamte Komplex positiver und negativer identitärer Kategorien aufgezeigt.

¶31 Die in der Folge vorgestellten Forschungsergebnisse beziehen sich größtenteils auf Untersuchungen zur Gemeinde (*kehilat) ro'eh ysrael* (Hirte Israels) im Zentrum Jerusalems. Sie ist besonders interessant, weil sie, was die Einhaltung der jüdischen Vorschriften und Traditionen betrifft, eine der observantesten in ganz Israel ist: Gottesdienste, Theologie, Kleidung, etc. sind charakteristisch jüdisch und teilweise orthodox im Gegensatz zu anderen messianisch-jüdischen Gemeinden, deren Gottesdienste z.T. kaum von christlich-amerikanischen zu unterscheiden sind. Sie ist laut einem Befragten (Ytzhak) die einzige messianisch-jüdische Gemeinde in ganz Israel mit einer traditionellen jüdischen Liturgie. Laut der Selbstauskunft auf ihrer Website transportiert sie »First Century Jewish Messianic Faith in Twenty-First Century Jerusalem« (vgl. Netiva Bible Instruction Ministry 2011).

They / Me: Die Entwicklung der wichtigsten Kategorien messianisch-jüdischer Identität dargestellt anhand des negativen Poles

a) Christ (antisemitisch)

¶32 Christen stellen für viele Messianische Juden ein Feindbild dar. Äußerst überraschend war für mich die Entdeckung, dass in weiten Teilen der israelischen Gesellschaft häufig keine Unterscheidung zwischen Christen und Nazis getroffen wird. Ihre Gleichsetzung in historischer Kontinuität ist unter Messianischen Juden weit verbreitet.

Elchanan

1 *P : .. such hatred (1) murder (2) Luther was not such a nice guy*
2 *I: m-h*
3 *P (2) Luther wrote thee I heard he was a good cook*
4 *I: (lacht)*
5 *P: you know that ah? Luther was a very good cook (he wrote)*
6 *I: (I heard he) was a good eater*
7 *P: he wrote recepies*
8 *I: m-h*
9 *P: and he put them down a couple of years later Hitler saw the recepies and he*
10 *put them in the ovens (1) in Auschwitz and Treblinka (1) he was an anti-semite*
11 *Luther you know that?*
12 *I: m-h*
13 *P: so ah (1) you know that deeply wounded the Jewish people...*



¶33 Bei näherer Betrachtung dieses Interviewabschnittes wird der sarkastische Tenor der Aussagen Elchanans deutlich. Luther, als »Judenfresser« charakterisiert, wird mit seinen antisemitischen Kochrezepten (vgl. Luther 1542) als geistiger Vater Hitlers interpretiert. Der Befragte Ben Keshet äußert sich in ähnlicher Weise. Der Holocaust taucht in fast allen Interviewerzählungen in direkter Assoziation mit der Kategorie »Christ« auf. Zumeist wird er nicht als selbst erlebtes Geschehen thematisiert – dazu waren die Befragten zu jung –, aber auf Grund kollektiv-familiärer Verstrickungen in Erleidensstrukturen betrachten sie ihn aus historischer Perspektive. Mit der Sentenz »The first thing that pops in their mind when they hear Jesus is the Holocaust« beschreibt Yehuda ein in Israel weit verbreitetes Reaktionsmuster. Die Kategorie »Christ« lässt sich fast gleichsetzen mit dem Begriff des Antisemitismus. In diesem Zusammenhang steht auch die in manchen Interviews auftauchende Behauptung, Jesus sei ursprünglich Deutscher gewesen. Die kollektive Traumatisierung ob historischer Grausamkeiten und die damit verbundene Verzweiflung gehen tief. Mit Ben Keshets Worten: »it hits your heart«.

¶34 Prinzipiell werden von den Befragten alle Menschen, die Jesus als Messias anerkennen, als zur »Kirche« (in messianisch-jüdischen Kreisen bevorzugt »Körper des Messias«, *guf haMeshiach*) gehörig betrachtet. Dadurch ließe sich vermuten, dass auch Christen von Messianischen Juden dem *We,* nicht dem *They* zugeordnet werden. De facto zeichnen sich die Aussagen in den Interviews aber durch eine historisch gewachsene Ablehnung des traditionellen Christentums aus. So äußert sich Elchanan folgendermaßen darüber: »it says love and we have been killed murdered put in jail« und Yehuda sagt explizit: »it would be very hard for me to connect to christianity I see myself as a Jew«.

b) Jude (orthodox, säkular)[12]

35¶ Trotz der Distanzierung vom Christentum bildet auch »Jude« eine dichte Kategorie der Abgrenzung. Es wird die Verblendung der meisten Juden (»the veil will be taken completely off their eyes« (Julie)) und ihr Abfall von Gott (»they departed themselves from the Bible« (Shibolit)) beklagt.

36¶ Die Erfahrungen, die Messianische Juden mit anderen Juden in Israel machen, reichen von sozialer Ausgrenzung über Absprechung ihres Jüdischseins und Verleumdung bis hin zu Körperverletzung und versuchtem Mord. Am stärksten negativ konnotiert sind die Begegnungen mit den (ultra)orthodoxen Frommen (*haredim*), mit denen alle Befragten z.T. äußerst negative Erfahrungen gemacht haben. Die Messianischen Juden werden von ihnen nicht als Juden akzeptiert. Ihr Jüdischsein wird ihnen sogar aktiv aberkannt: »typically these people would try to strip me of everything that was Jewish« (Ytzhak).

12 In Israel spielen das konservative, rekonstruktionistische und das Reformjudentum eine geringe Rolle. Im gesellschaftlichen Diskurs wird zumeist lediglich in die Dichotomie religiös bzw. orthodox (*dati*) und nichtreligiös bzw. säkular (*choli*) unterteilt.



Julie

1 *P: ... oh yeah we had in our neighborhood ah some Jews orhodox Jews and they*
2 *knew what we believed in fact one of them was in our house once with another*
3 *Jew who was interested so we we shared our faith with them but they lived in a*
4 *building nearby and when our children were on the grass (1) she would not let*
5 *her children play with our children*
6 *I: mh*
7 *P: so (3) you know (1) that and Elchanan had ahm you know he probably told*
8 *you about it he had a lot more to tell because Elchanan is much more bolder than*
9 *I am (1) he had a lot more confrontations with Jews (1) he probably told you that*
10 *he was thrown out of a synagogues twice (1)*

¶37 Indem man den Messianischen Juden der Synagoge verweist, wird ihm nicht nur das Jüdischsein abgesprochen, sondern ihm wird, so kann es erscheinen, das Menschsein überhaupt abgesprochen, denn in der Regel haben Anhänger aller Religionen und auch Areligiöse als Geschöpfe Gottes freien Zutritt zu jüdischen Gotteshäusern.

¶38 Das Verhältnis zu säkularen Juden kann den Befragten zu Folge im Wesentlichen als spannungsfreier bezeichnet werden, vornehmlich wegen der Indifferenz, die diese gegenüber Religion/-en an den Tag legten, solange die Entfaltungsfreiheit der Persönlichkeit nicht eingeschränkt werde. Dennoch kann hier auch nicht von Neutralität gesprochen werden. Das »Phänomen« Messianisches Judentum werde auch von säkularen Juden nur im besten Falle mit Gleichgültigkeit betrachtet, eher als *muzar* bzw. *strange* (seltsam) wahrgenommen. Messianische Juden fühlen sich mit Skepsis betrachtet. Wird ein Familienmitglied zum Messianischen Juden, stellt dies die familiäre Identität in Frage.

Amikam[13]

1 *P: ... und auch äh (2) bei meine Eltern haben das (2) s wunder äh also sehr gut*
2 *(1) mh äh ä aufgenommen sie haben gesagt äh du äh also wir sind nicht gläubig*
3 *und versuch nicht uns zu missionieren das wird nicht gelingen aber du bist noch*
4 *immer unser Sohn und wir lieben dich und wir werden dich äh weiter als Sohn*
5 *empfangen undsoweiter deine Glaube ist deine priv pri ä deine private sache*
6 *I: mh*
7 *P: mein Vater hat mir nur einen Tag später nur dass du deinen Namen auf Hebrä*
8 *ändern sollst dass wenn du einmal Probleme (1) äh eintrittst m ä wegen deine*
9 *Glaube will ich nicht damit assozia äh asso ähh will ich nicht äh damit zu tun*
10 *haben*
11 *I: m*
12 *P: dass die Leute nicht wissen, dass d ich dein Vater bin*

¶39 An Amikams Bewertung der Reaktion der Eltern als »sehr gut« lässt sich seine schon im Vorfeld gedämpfte Erwartungshaltung erkennen. Es scheint nicht unüblich zu sein, dass (säkulare) Eltern den Kontakt zu ihren Kindern abbrechen, wenn

13 Das Interview mit Amikam, dessen Familie ursprünglich aus Deutschland kam, wurde auf Deutsch geführt.



diese die Religion wechseln. Die von Amikam prophylaktisch schon im Vorfeld vollzogene und dann tatsächlich abverlangte Namensänderung ist Ausdruck eines tiefgehenden beiderseitigen Abgrenzungsbedürfnisses. Die artikulativen Schwierigkeiten, die der sonst eloquente Amikam hier hat, lassen auf die besondere emotionale Belastung bzw. Unsicherheit im Umgang mit der beschriebenen Situation schließen.

c) Messianischer Jude (nicht-observant)

¶40 Interessant ist nun, dass sich das Abgrenzungsbestreben in der messianisch-jüdischen Kernkategorie »Messianischer Jude« fortsetzt. Innerhalb der observanten messianisch-jüdischen Bewegung erfolgt die Abgrenzung gegen nicht-observante Messianische Juden, die häufig dem amerikanisch-evangelikalen Pfingstchristentum nahestehen. Dies ist nicht selten Grund für einen Gemeindewechsel wie bei Ytzhak oder auch bei Arnaud, der sich als observanter Messianischer Jude weder von seiner Familie noch von seiner damaligen Gemeinde richtig verstanden fühlte.

¶41 Dass es bei einem messianisch-jüdisch–messianisch-jüdischen Gemeindewechsel leicht zu Spannungen kommen kann, kann an folgender Episode von Ytzhak nachvollzogen werden, dem seine alte Gemeinde schon bald nicht mehr »messianisch genug« war:

Ytzhak

1 *P: .. mm and we became acquainted with Netivyah* [eine messianisch-jüdische
2 Gemeinde in Jerusalem, MD] *(2) aan and I would have joined Netivyah much*
3 *sooner but I thought that joining that congregation and leaving the Messianic Assembly*
4 *would create (2) ahm (2) how do you call it? conflict*
5 *I: mh*
6 *P: and instead of promoting unity it would promote disunity (1) so we continued to go*
7 *to the Messianic Assembly for sixteen years but then ahh there came a point where I*
8 *felt (3) that I could make the change without breaking (1) ah upsetting too many*
9 *things*
10 *I: m-h*
11 *P: and remain friends (2) and indeed (3) that was unusal cause most of the people*
12 *who left the Messianic Assembly left with a sense of grieve . a sense of quarrel a and*
13 *disagreement and (2) conflict*

¶42 Innerhalb der Gemeinden kann es genauso zur Ausbildung eines als fremdartig empfundenen Gegenübers und im extremen Fall zum Austritt oder sogar zur Neugründung einer Gemeinde kommen. So herrscht in *ro'eh ysrael* anscheinend kein Einklang über die Frage, ob »Heiden-Christen« verpflichtet sind, den Sabbat zu halten. Ytzhak merkt an, in seiner Gemeinde seien die meisten Mitglieder der Meinung, dass auch sie den Sabbat ehren sollten. Er selbst legt seine Meinung zu theologischen Grundsatzfragen in einem Aufsatz »Messianic Jewish Doctrines« (Kugler 2007) dar:



> »…they [nichtjüdische Christen, MD] are not members of the Abrahamic Covenant and they are not members of the Siniatic Covenant. Accordingly they are not required to observe the signs of these two covenants – circumcision and the Shabbat« (ebd., 22).

¶43 Die bis hierher gewonnenen Kategorien bilden die wichtigsten Pfeiler der negativen Seite der messianisch-jüdischen Identität ab. Auch andere Weltanschauungen wie z.B. Strömungen der modernen Esoterik dienen der Abgrenzung. Hier spielen besonders auch religiöse Praktiken aus dem indischen Raum wie Yoga eine Rolle, weil diese bei israelischen Jugendlichen, die nach der Armeezeit oft eine längere Zeit in Indien verbringen, den Aussagen der Befragten zu Folge beliebt sind. Der Staat Israel wird auf Grund seiner säkularen Struktur und den Hindernissen, die er messianisch-jüdischen Einwanderern in den Weg lege, oft als feindlich wahrgenommen.

¶44 Als positive Kategorie, die unter die Schematisierung des *We* / *I* fällt, lässt sich aus dem empirischen Material nur »Messianischer Jude« ableiten (vgl. untenstehende Tafel 2).

Auswertung

Kategorien messianisch-jüdischer Identität

¶45 Ausgangsfrage und Erkenntnisinteresse des dargelegten Forschungsprojektes bezogen sich auf die scheinbar paradoxe Identität Messianischer Juden und die Frage, was diese zusammenhält. Sie schien sich dadurch auszuzeichnen, dass das positive *We* gleichzeitig auch immer mit dem negierten und gefürchteten *They* zusammenfällt; dass der Boden, auf dem das *We* steht, immer schon von dem *They*, von dem es sich abgrenzt, besetzt ist (vgl. Tafel 1). Diese vermeintlich paradoxe Situation schien dadurch zu entstehen, dass die Messianischen Juden die identitären Kategorien »Jude« und »Christ« gleichermaßen für sich beanspruchen – zwei Kategorien, in denen sich ein historisch-religiöser Antagonismus manifestiert.

¶46 Was die Identität der Messianischen Juden angeht, hat sich durch die Kategorienbildung herausgestellt, dass die Realität komplexer ist als in der Literatur angenommen. Während der Auswertungsarbeit stellte sich heraus, dass, anders als erwartet, *We* leer und dünn blieb, während dem *They* mehrere stark ausgebildete, dichte Kategorien zugeordnet werden konnten. Unter *We* entwickelte sich keine Kategorie »Christ« oder »Christentum« und auch »Jude« oder »Judentum« waren aus dem biografisch-narrativen Material nicht als eigenständig abzuleiten.

¶47 Eine Erklärungsmöglichkeit hierfür ist, dass in einer feindlich wahrgenommenen Umgebung in die Verneinung des Fremden mehr Energie investiert wird als in die Bejahung des Eigenen. Das *Me* ist hier sichtbarer als das *I*, das Negative ausgeprägter als das Positive. Man definiert sich weniger über eigene, selbständige Merkmale als über die Verneinung fremder.



¶48 Bei den Messianischen Juden hat das Fehlen der positiven Identitätskategorien »Jude« und »Christ« jedoch noch eine besondere, wenn auch weitestgehend unbewusste Bedeutung: Wie aus der Analyse hervorgeht, besteht das *They* an erster Stelle aus der wichtigsten Kategorie »Christ«. Gefolgt wird sie von der schon weniger dichten und damit weniger wichtigen Kategorie »Jude« und schließlich von »Messianischer Jude«. *We* hingegen besteht nur aus einer einzigen Kategorie, die auch »Messianischer Jude« heißt, sich jedoch inhaltlich von der negativen Kategorie gleichen Namens durch die Observanz unterscheidet. Das führt dazu, dass die direkte Konfrontation zwischen *We* und *They*, dem Eigenen und dem Fremden, gelockert und gelöst wird, indem die direkte Opposition zweier antagonistischer Identitätspole umgangen wird. Der Kategorie »Christ« steht nicht eine Gegenkategorie »Christ« gegenüber, sondern »Messianischer Jude«. Das Gleiche gilt für die Kategorie »Jude«. Dann erst begegnet der positiven Kategorie »Messianischer Jude« die viel weniger dichte, negative Kategorie »Messianischer Jude«, unter der z.B. mit dem amerikanischen Evangelikalismus sympathisierende Messianische Juden gefasst werden. So können konfliktreiche Überschneidungen vermieden oder entschärft werden. Das vermeintliche Paradoxon löst sich nicht auf. Es hat so nie existiert, wenn auch als Fiktion vieler Forscher. Messianische Juden nehmen nicht zwei sich ausschließende Gegenüber und versuchen diese unter großen Kraftanstrengungen zu vereinen. Stattdessen kreieren sie mit der Kategorie »Messianischer Jude« ein Drittes, in welchem die Widersprüche in den Hintergrund treten oder sich sogar auflösen lassen.

	They / Me	**We / I**
Kategorien (von oben nach unten in abnehmender Bedeutung)	Christ (antisemitisch)	Messianischer Jude (observant)
	Jude (orthodox, säkular)	
	Messianischer Jude (nicht-observant)	
	Der Staat Israel	
	Andere Weltanschauungen	

Tafel 2: Die messianisch-jüdische Identität, wie sie sich aus dem narrativ-biografischen Material rekonstruieren lässt.

¶49 Für die *We*-Kategorie »Messianischer Jude« erweist sich nicht Jesus als christlicher Messias als dominantes Konzept, sondern *yeshua haMeshiah*, der eine eigene, messianisch-jüdische Formation bildet. Hier wird Jesus in erster Linie als Messias des jüdischen Volkes gesehen, die »Heiden-Evangelisation« ist nachrangig bedeutend. Das griechische und damit »heidnische« *christos* wird zurückübersetzt ins Hebräische und umfassend neu definiert. Entscheidend und problematisch für die messianisch-jüdische Lebenswelt in Israel ist dabei jedoch, dass das messianische Judentum in der israelischen Gesellschaft größtenteils nicht akzeptiert, sondern oftmals mit Verrat gleichgesetzt wird. Darauf reagieren Messianische Juden in ihrem Alltag mit dem, was ich im Folgenden »Dimensionsverlagerung« nenne.



Dimensionsverlagerung

¶50 Im Forschungsprozess wurde eine unerwartete Streuung offenbar, die in den bestehenden Theorien über das observante Messianische Judentum nicht berücksichtigt wird und die weiteres Licht auf das schnell wachsende Messianische Judentum wirft. In Anlehnung an von Ninian Smart (1968) und Charles Glock / Rodney Stark (1965) in den 1960er-Jahren durchgeführte Definitionsversuche zum Begriffskonzept »Religion« (vgl. Wunder 2005, 54-56) soll in diesem Zusammenhang von zwei Dimensionen oder Ebenen ausgegangen werden: der praktischen und der mentalen bzw. theoretischen. Im Vergleich dieser Dimensionen bezogen auf das Messianische Judentum fällt auf, dass die mentale bzw. theoretische Dimension stark christlich geprägt ist. Dies drückt sich anhand der Daten z.B. darin aus, dass das Neue Testament den theologischen Vorrang vor dem Tanach erhält, dass großen Wert auf die theologische Ausbildung der Gemeindemitglieder gelegt wird (oder deren theologisches Eigenengagement hervortritt, wie bei Ytzhak) und in den Interviews die christlich geprägten argumentativ-theoretischen Segmente einen hohen Anteil haben. Der Lebenswandel ist hingegen stark von jüdischen Aspekten geprägt: Rituale, Feiertage, Kleidung, etc. tragen die Merkmale eines jüdischen Habitus. Deswegen fallen Messianische Juden auf den ersten Blick nicht auf und werden sogar von ihrer Umgebung zunächst für besonders konservative oder orthodoxe Juden gehalten. Natürlich gibt es auch Überschneidungen der Ebenen und die vollzogene Unterscheidung zwischen praktischer und mentaler Dimension bleibt letztlich künstlich. Es kann hier aber die Tendenz festgehalten werden, dass *eine Verlagerung des christlichen Elements in die mentale Dimension und des jüdischen Elements in die praktische Dimension stattfindet*.

¶51 Da die Messianischen Juden eine Minderheit in einer Minderheit darstellen, ist ihre Identität hohen Belastungsproben ausgesetzt.

> »The commitment to Jewishness involves survival instincts which includes the attraction of ›our own‹ and the rejection and exclusion of those who are ›not our own‹« (Rosen1987, i.).

¶52 Dies ist umso mehr in *Israel* der Fall, wo die Abkehr von gesellschaftlich eingespielten und traditionellen Formen jüdischer Glaubens- und Handlungszeugnisse für die kollektive Identität besonders schwierig ist. Unverständnis und Anfeindungen sind die Reaktionen, mit denen Messianische Juden stets rechnen müssen, wenn sie ihre Religionszugehörigkeit öffentlich sichtbar machen. Der beträchtliche Druck, der auf den Messianischen Juden lastet, muss umgeleitet werden, und zwar auf eine Art und Weise, die es ihnen erlaubt, ein erträgliches Leben zu führen und dennoch die Forderung des christlichen Zeugnisablegens nicht preiszugeben. Die Verlagerung des christlichen Elements in die mentale bzw. theoretische Dimension erklärt sich dadurch, dass dieses im täglichen Leben nach außen hin »unsichtbar« bleiben kann, denn Messianische Juden stechen öffentlich nicht besonders hervor. Erst bei näherem Kennenlernen werden die Differenzen zur Mehrheitsgesellschaft erkennbar, aber auch dann nur, wenn vorher die bewusste Entscheidung getroffen



wurde, die Nonkonformität der eigenen Position aufzuzeigen. Dies lässt im Alltag viel Spielraum für den Umgang mit »schwierigen Situationen«. So erlaubt die Vermeidung erkennbarer christlicher Symbole und Akte eine erhebliche Stressreduktion im Alltag und die Verringerung kognitiver Dissonanz (vgl. Festinger, Riecken, and Schachter 1964). So sind z.B. messianisch-jüdische von anderen Synagogen in der Regel kaum zu unterscheiden. Das Kreuz spielt in der messianisch–jüdischen Symbolik so gut wie keine Rolle. Die Liturgie der Gottesdienste orientiert sich für jeden (jüdisch-jüdischen) Besucher offensichtlich an der jüdischen Tradition, die religiösen Feste und Feiern folgen im Wesentlichen dem jüdischen Brauchtum. Das bedeutet nicht, dass christliche Praktiken nicht auch von Messianischen Juden in der Öffentlichkeit durchgeführt werden könnten und auch manchmal werden. Es kann jedoch festgehalten werden, dass die Grundstruktur ihres Handelns dies eher verhindert als befördert.

¶53 Ein wesentlicher Aspekt der messianisch-jüdischen Identität besteht also darin, dass *intrapersonell* die *Widersprüche und Spannungen* zwischen jüdischen und christlichen Elementen aufgespalten und auf zwei detachierten Ebenen reorganisiert werden, sodass *interpersonell* der jüdisch-jüdischen Umwelt eine hauptsächlich jüdische Praxis vor Augen geführt werden kann, während christliche Elemente nur hervortreten, wenn sie explizit versprachlicht werden. Interessanterweise koinzidiert die Teilung in jüdische Praxis und christliche Mentalität mit der für den jüdischen Glauben typischen Rechtfertigung durch die Einhaltung von Gesetzen und dem christlichen Primat der Rettung durch den geistigen Akt des Glaubens.

Schlussbetrachtung

¶54 Die Ergebnisse der Untersuchung lassen sich wie folgt zusammenfassen: Zum einen haben die Messianischen Juden in Israel einen Weg gefunden, die Spannungen und Widersprüche, die ihrer identitären Situation nachgesagt werden, zu überwinden. Dies geschieht, indem sie sich selbst ausschließlich über die Kategorie »(observanter) Messianischer Jude« und »die Anderen« über die des »Christen«, »Juden« und »nicht-observanten Messianischen Juden« definieren. Dadurch werden im Selbsterleben die vermeintlichen Spannungen aufgehoben. Zum anderen schaffen sie es, der jüdischen Gesellschaft in Israel, die die Kategorie »Messianischer Jude« nicht annimmt, im Alltag ein »normales« jüdisches Selbstbild zu vermitteln, indem sie jüdische Symbole gebrauchen und einen klassisch jüdischen Habitus annehmen, während ihre theologische Selbstverortung, die in der Regel keiner so starken Sichtbarkeit ausgesetzt ist, christlich angelegt ist. Für die Messianischen Juden entsteht somit der Eindruck, dass sie ihre religiöse Überzeugung nicht preisgeben und offen leben, ohne dabei jedoch die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen.



Autor

Moritz Deecke hat von 2004 bis 2010 in Heidelberg und Leipzig Religionswissenschaft und Philosophie studiert. Derzeit promoviert er zu dem Thema »Biografie & Ekstase. Außeralltägliches Bewusstsein in der narrativen Rekonstruktion«.

Kontakt: moritz.deecke@uni-leipzig.de



Literatur

Ben-Chorim, Schalom. 1988. *Weil wir Brüder sind. Zum christlich-jüdischen Dialog heute*. Gerlingen: Bleicher Verlag.

Blumer, Herbert. 2004. *George Herbert Mead and Human Conduct*. Walnut Creek: AltaMira Press.

Bourdieu, Pierre. 1974. *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Channel 2 (Israel). 2007. *Messianic Jews worshipping Yeshua (Jesus).* Letzter Zugriff: 03.02.2012. http://www.youtube.com/watch?v=3sEBAldf4L0.

Festinger, Leo, Henry W. Riecken, and Stanley Schachter. 1964. *When Prophecy Fails. A Social and Psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world*. New York: Harper Torchbooks.

Flick, Uwe. 2010. *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. 8. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Fruchtenbaum, Arnold G. 1998. *Jesus was a Jew.* Tutsin, California: Ariel Ministries Press.

Glock, Charles Y., and Rodney Stark. 1965. *Religion and society in tension*. Chicago: Rand McNally.

Greisiger, Lutz. 2004. »Jüdische Kryptochristen im 18. Jahrhundert? Dokumente aus dem Archiv der Evangelischen Brüderunität in Herrnhut (Teil 1).« *Judaica* 60 (3): 204–223.

Harris, Shapiro, Carol. 1999. *Messianic Judaism. A Rabbi's Journey through Religious Change in America.* Boston: Beacon Press.

Hildenbrand, Bruno. 2000. »Anselm Strauss.« In *Qualitative Forschung. Ein Handbuch.* Hrsg. von Uwe Flick u.a., 30–42. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Hornung, Andreas. 1995. *Messianische Juden zwischen Kirche und Volk Israel. Entwicklung und Begründung ihres Selbstverständnisses*. Giessen: Brunnen-Verlag.

Kjaer-Hansen, Kai, and Bodil F. Skjott. 1999. *Facts & Myths About the Messianic Congregations in Israel.* Jerusalem: UCCI in cooperation with the Caspari Center for Biblical and Jewish Studies.

Kugler, Ytzhak. 2007. *Messianic Jewish Doctrines* (unveröffentlichtes Manuskript).

Kutschera, Rudolf. 2003. *Das Heil kommt von den Juden (Joh. 4:22)*. Frankfurt am Main: Peter Lang.



Leuner, Heinz D. 1978. »Ist die Bezeichnung `Judenchrist´ theologisch richtig?« In *Zwischen Israel und den Völkern. Vorträge eines Judenchristen*. Hrsg. von Heinz D. Leuner, 68-75. Berlin: Veröffentlichung aus dem Institut Kirche und Judentum bei der Kirchlichen Hochschule Berlin.

Libermann, Paul. 1980. *The Fig Tree blossoms. Messianic Judaism emerges*. 2. Aufl. Indianola: Inspirational Marketing.

Luther, Martin. 1542. *Von den Juden und ihren Lügen*. Bremen: Faksimile Versand o.J.

Mead, George H. 1967. *Mind, Self & Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. 14. Aufl. Chicago: The University of Chicago Press.

Netiva Bible Instruction Ministry. 2011. *About us*. Letzter Zugriff: 03.02.2012. http://www.netivyah.org/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog &id=51&Itemid=110.

Paget, James C. 2007. »The Definition of the Terms Jewish Christian and Jewish Christianity in the History of Research.« In *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries.* Hrsg. von Oskar Skarsaune u.a., 22-52. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

Ricoeur, Paul. 2007. »Narrative Identität.« In *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999).* Hrsg. und übersetzt von Peter Welsen, 209–227. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Rosen, Ruth. 1987. *Jews for Jesus. A Messianic Jewish Perspective*. San Francisco: Purple Pomegranate Productions.

Schütze, Fritz. 1981. »Prozessstrukturen des Lebenslaufs.« In *Biographie in handlungswissenschaftlicher Perspektive*. Hrsg. von Joachim Mattes u.a., 67–156. Nürnberg: Verlag der Nürnberger Forschungsvereinigung.

———. 1982. »Narrative Repräsentation kollektiver Schicksalsbetroffenheit.« In *Erzählforschung. Ein Symposion*. Hrsg. von Eberhard Lämmert, 568–590. Stuttgart: J.B. Metzler Verlagsbuchhandlung.

———. 1983. »Biographieforschung und narratives Interview.« *Neue Praxis* 13 (3): 283–293.

———. 1984. »Kognitive Figuren des autobiografischen Stegreiferzählens.« In *Biographie und Soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven.* Hrsg. von Martin Kohli, 78-117. Stuttgart: J.B. Metzler Verlagsbuchhandlung.

———. 1987. *Das narrative Interview in Interaktionsfeldstudien. Erzähltheoretische Grundlagen. Bd. 1. Studienbrief der Fernuniversität Hagen. Merkmale von Alltagserzählungen und was wir mit ihrer Hilfe erkennen können.* Hagen: Fernuniversität Hagen.



Skarsaune, Oskar. 2007. »The Question of Definition.« In *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries.* Hrsg. von Oskar Skarsaune u.a., 3-16. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

Smart, Ninian. 1968. *Secular Education and the Logic of Religion.* New York: Humanities Press.

Stern, David H. 1988. *Messianic Jewish Manifesto.* Jerusalem: Jewish New Testament Publications.

Strauss, Anselm, and Juliet Corbin. 1990. *Basics of Qualitative Research. Grounded Theory. Procedures and Techniques.* Newbury Park: SAGE Publications.

Tucker, Ruth A. 1999. *Not Ashamed. The Story of Jews for Jesus*. Sisters: Multnomah Publishers.

Ulmer, Bernd. 1988. »Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses.« *Zeitschrift für Soziologie* 17 (1): 19-33.

Wunder, Edgar. 2005. *Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft. Ein Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Entwicklung in der Religionsgeographie*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.



Sich in Gott versenken: Zazen als Bestandteil katholischer ritueller Praxis in Deutschland

Christian RÖTHER



Das ursprünglich aus dem japanischen Zen-Buddhismus stammende Zazen erfreut sich heute in katholischen Meditationszentren und Gemeinden in Deutschland einiger Beliebtheit. Dieser Artikel geht unter anderem den Fragen nach, wie es dazu kam und wie die Kombination des Zazen mit der katholischen rituellen Praxis theologisch gerechtfertigt wird. Als Ergebnis zeigt sich, dass theoretisches und praktisches Wissen über Zazen vor allem durch die Auseinandersetzung von in Japan tätigen katholischen Missionaren mit dem Zen-Buddhismus nach Deutschland gelangte. Dort wurde das Zazen schließlich transkulturell transformiert. Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts gibt es nicht nur BefürworterInnen, sondern auch GegnerInnen der Integration der katholischen Variante des Zazen in die katholische rituelle Praxis. Parallel dazu verlief ein theologischer Diskurs, der sich mit Gemeinsamkeiten und Unterschieden von Zen-Buddhismus und Katholizismus befasste. Von katholischen Zazen-LehrerInnen wird Zazen im Allgemeinen als eine meditative Form angesehen, die losgelöst vom Buddhismus besteht. Zazen könne deshalb mit christlichen Lehren kombiniert werden. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive ist hier ein Phänomen transkultureller religiöser Beeinflussung zu beobachten, das exemplarisch für die Globalisierung religiöser Ideen steht.

A

Originating from Japanese Buddhism, Zazen is very popular in Catholic mediation centers and communities in Germany today. This article shows how Zazen became so popular, and how the combination of Zazen and Catholic ritual practice is legitimated theologically. It is illustrated how theoretical and practical knowledge about Zazen came to Germany through catholic Missionaries working in Japan. Back in Germany Zazen was transculturally transformed, which makes the phenomenon relevant to the Study of Religions. Since the middle of the 20th

Veröffentlicht von: ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft / ISSN 1862-5886
URL: http://zjr-online.net, URN: urn:nbn:de:0267-18625886-9

Empfohlene Zitierweise: Röther, Christian. 2012. »Sich in Gott versenken: Zazen als Bestandteil katholischer ritueller Praxis in Deutschland.« *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 7:81-99. URN: urn:nbn:de:0267-201206-roether-3



Century there have been both supporters and critics of the integration of Zazen into Catholic ritual practice. At the same time, a theological debate about similarities and differences between Zen-Buddhism and Christianity has arisen. Catholic Zazen teachers generally see Zazen as a style of meditation that exists independently from Buddhism. That is why, in their eyes, Zazen can be combined with Christian teachings. Scholars of Religion find here a phenomenon of transcultural religious influence, which is an example for the globalisation of religious ideas.

Inhaltsübersicht

Einleitung

¶1 Die religiöse Landschaft hat sich in vielen »westlichen« Industrienationen seit Mitte des 20. Jahrhunderts stark verändert. Besonders Praktiken, die aus ursprünglich in Asien beheimateten Religionen stammen, erfreuen sich wachsender Popularität. Dieser Trend hat auch vor Teilen des Katholizismus in Deutschland nicht Halt gemacht: Vielerorts gibt es Meditationszentren, in denen auch bzw. vor allem das ursprünglich aus dem japanischen Buddhismus stammende Zazen gelehrt wird (Übersichten von »katholischen« Zentren für Zazen finden sich bei: Meditation in … 2011 und Enomiya-Lassalle 1988, 166-167). Diese Zentren sind zwar nicht ausschließlich »katholisch« und werden auch nicht nur von KatholikInnen besucht, doch die leitenden Personen besitzen zumeist einen katholischen Hintergrund. Zu den Meditationszentren kommen noch zahlreiche Gemeinden, die ebenfalls Zazen anbieten.

¶2 In diesem Artikel gehe ich der Frage nach, wie und warum sich Zazen innerhalb der katholischen rituellen Praxis in Deutschland etablieren konnte. Außerdem untersuche ich, wie die Integration des Zazen theologisch legitimiert wurde und wird. Ich beziehe überdies meine eigenen Eindrücke mit ein, die ich durch eine Teilnehmende Beobachtung bei einer Zazen-Gruppe am Rande einer katholischen Gemeinde gewonnen habe, um so die praktische und rhetorische Verbindung von Zazen und katholischer ritueller Praxis zu verdeutlichen. Für die Religionswissenschaft ist die Integration des Zazen in die katholische religiöse Praxis von Inter-



esse, weil es sich dabei um ein Beispiel transkultureller religiöser Beeinflussung handelt, wie man sie in Zeiten der Globalisierung religiöser Ideen zahlreich beobachten kann.

Zazen, Zen-Medation, Zen-Buddhismus

¶3 Der Chan-Buddhismus entstand im 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung in China und gelangte ab dem 12. Jahrhundert als Zen-Buddhismus nach Japan (vgl. zum Folgenden Prohl 2010). In einigen Zen-Schulen spielt das Zazen eine wichtige Rolle. Zazen bedeutet »einfach nur sitzen« oder auch »in Stille sitzen« und bezieht sich auf die Körperhaltung, die der Buddha bei seiner Erleuchtung eingenommen haben soll. Zazen ist im Kontext des japanischen Zen-Buddhismus also nicht gleichbedeutend mit dem Konzept der Meditation. Der Begriff »Zen-Meditation«, wie er in Deutschland häufig als Synonym für Zazen verwendet wird, ist daher aus wissenschaftlicher Sicht irreführend, weil Meditation mehr ist als »einfach nur sitzen«. Ich verwende deshalb in diesem Artikel den Begriff Zen-Meditation nicht und spreche stattdessen von Zazen.

¶4 Dabei muss man sich bewusst machen, dass das »westliche« Zazen (bzw. das, was im »Westen« als Zen-Meditation bekannt geworden ist) nicht mit dem japanischen Zazen gleichzusetzen ist. Man verwendet denselben Begriff hier für zwei unterschiedliche Phänomene. Zazen ist in Japan eine Expertenpraxis, die eine Minderheit der buddhistischen Mönche vor allem während ihrer Ausbildung ausübt. In vielen Schulen des japanischen Buddhismus spielt Zazen keine Rolle. Das »westliche« Zazen hingegen richtet sich auch stark an religiöse Laien.

¶5 Erwähnt sei an dieser Stelle auch das Koan, der neben dem Zazen im »Westen« bekannteste Bestandteil des Zen-Buddhismus. Beim Koan handelt es sich um einen paradoxen Satz oder Dialog, der Zen-SchülerInnen zur Erleuchtung führen soll (Prohl 2010, 1). Berühmte Koans sind beispielsweise »Was ist das Klatschen einer Hand?« oder »Hat auch ein Hund die Buddha-Natur?« Koans spielen in den verschiedenen Schulen des Zen-Buddhismus unterschiedlich wichtige Rollen.

¶6 »Der Buddhismus« wird im »Westen« allgemein als sehr friedfertig und unpolitisch angesehen. Um den Kontext zu verstehen, in dem Missionare aus Deutschland den Zen-Buddhismus in Japan kennenlernten, ist es jedoch notwendig, auf gegenteilige Phänomene zumindest kurz zu verweisen. So beteiligten sich einzelne Vertreter des Zen-Buddhismus – wie Vertreter anderer buddhistischer Schulen auch – im 19. und 20. Jahrhundert an der Rechtfertigung der Expansionsbestrebungen Japans (Prohl 2010, 106-109). Ebenso gab es Verflechtungen zwischen Teilen des Zen-Buddhismus und dem japanischen Nationalismus (Sharf 1993).



Literatur über Zen-Buddhismus und Zazen im »Westen«

¶7 Die Literatur über Zen-Buddhismus und Zazen in Deutschland und im »Westen« wird von christlichen AutorInnen dominiert, die ihre persönlichen Erfahrungen und Ansichten zum Umgang mit Zazen schildern. Sie befassen sich häufig mit den Ähnlichkeiten zwischen den verschiedenen historischen Formen der christlichen Mystik und Zazen, der Integration des Zazen in die – meist katholische – rituelle Praxis sowie mit dem Nutzen des Zazen für ChristInnen. Auch buddhistische AutorInnen haben zum Verhältnis von Zen-Buddhismus und Christentum veröffentlicht.

¶8 Die für diesen Artikel relevante Primärliteratur ist daher umfangreich. So lieferte eine Suche nach »Zen Christentum« in der Buchrubrik von *amazon.de* 130 Treffer (Stand 04.04.2012), was auch ein Indiz für die Popularität von Zen-Buddhismus und Zazen im »Westen« ist. Aus dem Fundus der religiös motivierten Literatur konzentriere ich mich auf diejenigen Autoren, die in Deutschland besonders einflussreich waren und sind. Diese sind im Wesentlichen Hugo Makibi Enomiya-Lassalle (1966, 1973, 1987, 1988), Heinrich Dumoulin (1966), Hans Waldenfels (1976, 2004) und Willigis Jäger (2000, 2009). Ihr Einfluss zeigt sich unter anderem daran, dass sie von Praktizierenden häufig als Inspirationsquellen für die Beschäftigung mit Zazen genannt werden. Zudem beachte ich die Auffassungen über Zen-Buddhismus und Christentum des im »Westen« sehr einflussreichen japanischen Autoren Daisetz Taitaro Suzuki (1986).

¶9 Es gibt einige wissenschaftliche Veröffentlichungen, die sich mit dem Buddhismus im »Westen« befassen (z.B. Prohl und Zinser 2002, Baumann 1995). Das Zazen und das Zazen als Teil katholischer ritueller Praxis im Speziellen behandeln diese aber nur am Rande oder gar nicht. Religions- und populärwissenschaftlich hat Inken Prohl (2010) die Entwicklung des Zen-Buddhismus im »Westen« (und auch in China und Japan) grundlegend aufgearbeitet. Unter dem leicht irreführenden Titel »Zen für Dummies« veröffentlichte sie nicht etwa eine weitere »Gebrauchsanweisung« für Zazen. Sie stellt darin stattdessen detailliert die Entwicklung des Zen-Buddhismus von den Anfängen in China und Japan bis zum heutigen globalen Phänomen dar. Auch auf die katholische Variante des Zazen geht Prohl ein.

¶10 Nützlich für das Verfassen dieses Artikels war des Weiteren eine Veröffentlichung von Michael von Brück und Whalen Lai (1997). Bei ihnen schwingt eine buddhistische Binnenperspektive mit. Auch der evangelische Theologe Ulrich Dehn hat Hilfreiches zum Zen-Buddhismus in Deutschland veröffentlicht (1999).



Historische Entwicklung

¶11 Die Integration des Zazen in die katholische religiöse Praxis in Deutschland ist im Kontext der Geschichte des Buddhismus und seiner Rezeption in Deutschland sowie im »Westen« allgemein zu sehen (zum Folgenden: Baumann 1995, 43-113; Dehn 1999, 31-35; Prohl 2002, 189-191; Prohl 2010, 147-155 und 229-237; von Brück und Lai 1997, 200-203). Schon Anfang des 19. Jahrhunderts widmeten sich Philosophen wie Schopenhauer und Hegel buddhistischen Lehren. Auch in der Folgezeit befassten sich vor allem Intellektuelle mit der asiatischen Religion, was im Kontext der wachsenden Skepsis gegenüber »dem Christentum« und einem erstarkenden Antiklerikalismus zu verstehen ist. Die Abkehr vom Christentum konnte mit der Hinwendung zu anderen religiösen Traditionen einhergehen. Erste kleine buddhistische Gemeinschaften entstanden ab Anfang des 20. Jahrhunderts in verschiedenen Städten Deutschlands, wobei diese noch recht unbeständig waren. Die NS-Zeit stellte einen Einschnitt für die Entwicklung des Buddhismus in Deutschland dar. Ab 1945 kam es wieder verstärkt zu Neugründungen buddhistischer Gemeinschaften, welche die Institutionalisierung des Buddhismus in Deutschland voranzutreiben versuchten.

¶12 Der japanische Zen-Buddhismus als regionale Spielart des Buddhismus und Zazen als körperliche Übung traten in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts durch einige Veröffentlichungen in das Bewusstsein intellektueller Kreise in Deutschland. Zu nennen ist beispielsweise die *West-östliche Mystik* (1926) des evangelischen Theologen Rudolf Otto (1869-1937). Große Popularität erlangte jedoch erst das Buch *Zen in der Kunst des Bogenschießens* (1948) von Eugen Herrigel (1884-1955). Der Erlangener Professor für Philosophie hatte zuvor fünf Jahre in Japan gelebt und sich dort auch dem Buddhismus gewidmet. Herrigel inspirierte viele Deutsche dazu, sich selbst mit dem Zen-Buddhismus zu befassen. Sein Werk ist mittlerweile in 43 Auflagen erschienen. Shoji Yamada (2009) ist der Auffassung, dass Herrigel darin ein idealisiertes Bild von Japan zeichne und dass *Zen in der Kunst des Bogenschießens* deshalb auch in Japan so erfolgreich gewesen sei. Zudem habe Herrigel in Bezug auf den Zen-Buddhismus vieles missverstanden. Laut Prohl (2010, 150-155) handelte es sich bei Herrigels Lehrer in Japan gar nicht um einen Zen-Meister.

¶13 Auf philologischer Ebene kommen Wilhelm Gundert (1880-1971) große Verdienste als erstem Übersetzer wichtiger Zen-Literatur ins Deutsche zu, was ebenfalls zur Popularität des Zen-Buddhismus in Deutschland beitrug. Als protestantischer Missionar in Japan war Gundert seit 1906 mit dem Zen-Buddhismus in Kontakt gekommen und von ihm fasziniert worden (von Brück und Lai 1997, 211).

¶14 Ebenso verhielt es sich mit einigen katholischen Missionaren. Allen voran ist der Jesuit Hugo Makibi Enomiya-Lassalle (1898-1990) zu nennen. Dieser war 1929 nach Japan gegangen und begann dort, den Zen-Buddhismus in Theorie und Praxis zu studieren, um laut eigener Aussage das japanische Denken besser kennenzu-



lernen. Enomiya-Lassalle ging davon aus, dass ihm diese Kenntnisse bei seiner Tätigkeit als Missionar von Vorteil sein würden (von Brück und Lai 1997, 211-212, 502-503). Jedoch war der Jesuit bald so fasziniert vom Zen-Buddhismus, dass er sich zum Meister ausbilden ließ. Seine Lehrer gehörten der Sanbo Kyodan an, einer Anfang des 20. Jahrhunderts entstandenen Zen-Schule, die die Praxis des Zen-Buddhismus durch Zazen und Koan auch religiösen Laien zugänglich machen wollte (Prohl 2010, 263-264). Auch andere katholische Priester aus Deutschland – wie Willigis Jäger und Johannes Kopp – wurden von dieser Schule geprägt, was als ein Grund dafür angesehen werden kann, dass sich das »katholische« Zazen in Deutschland auch an Laien richtet, wohingegen es in Japan fast ausschließlich von religiösen Experten praktiziert wird.

¶15 Enomiya-Lassalle kann als wesentlicher Begründer der Zazen-Tradition innerhalb des Katholizismus in Deutschland angesehen werden, da er nach seiner Rückkehr nach Deutschland eine Reihe von Zazen-Zentren ins Leben rief, Vorträge hielt und selbst Zazen-Lehrer ausbildete. Über Deutschland hinaus hatte Enomiya-Lassalle großen Anteil an der Einführung von Zazen in katholische Ordenshäuser in anderen europäischen Ländern sowie in Japan. Der Pallottiner und Zazen-Lehrer Johannes Kopp (*1927) nennt Enomiya-Lassalle den »Pionier des Zen für Christen« (1999, 15). Bereits in den 1940er Jahren hatte Hugo Lassalle die japanische Staatsbürgerschaft und mit ihr den japanischen Namen Makibi Enomiya angenommen.

¶16 Bevor Zazen sich innerhalb der katholischen rituellen Praxis etablieren konnte, mussten die Widerstände der Kirchenoberen und dogmatische Richtlinien beseitigt werden. Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65) war es KatholikInnen verboten, an Gottesdiensten anderer Religionen teilzunehmen, was auch auf Zazen bezogen wurde (Enomiya-Lassalle 1973, 11-12). In der Praxis gab es allerdings zuvor schon einige Geistliche wie Enomiya-Lassalle, die sich ausführlich mit Zen-Buddhismus und Zazen befassten. Auch unter katholischen Gläubigen bestand laut Enomiya-Lassalle bereits ein Interesse (1966, 11-12). Die Teilnahme am Zazen wurde von dem Konzil schließlich erlaubt, was im Kontext der liberalisierenden Tendenzen des zweiten Vaticanums zu sehen ist. Enomiya-Lassalle hatte als Berater des Konzils an dieser Entscheidungsfindung mitgewirkt.

¶17 Nachdem es für katholische Geistliche nun auch offiziell möglich war, sich in Zazen ausbilden zu lassen und ihr Wissen an Interessierte weiterzuvermitteln, begannen immer mehr TheologInnen, sich dem Zazen zu widmen. Es fanden gemeinsame Tagungen mit BuddhistInnen statt, öffentliche Zazen-Kurse wurden angeboten und Zentren entstanden (von Brück und Lai 1997, 212). Außerhalb des Katholizismus hatte der erste Zazen-Kurs in Deutschland 1964 stattgefunden. Geleitet wurde er von Fritz Hungerleider (Prohl 2010, 230).

¶18 In jüngerer Zeit erlangte vor allem der Benediktiner Willigis Jäger (*1925) große Bekanntheit als Zazen-Lehrer (zu Willigis Jägers vgl. Orden Online 2009 und West-Östliche Weisheit 2011). Seine Ausbildung zum Zen-Meister durchlief auch



Jäger in Japan, teilweise als Schüler Enomiya-Lassalles. In Süddeutschland gründete er zwei Meditationszentren. Auch durch zahlreiche Veröffentlichungen (2000, 2009, West-Östliche Weisheit 2012) über »Zen« und dessen Nutzen für ChristInnen machte Jäger auf sich aufmerksam.

¶19 Im Jahr 2002 warf die Glaubenskongregation des Vatikans unter der Leitung Joseph Ratzingers Jäger vor, persönliche Erfahrungen über kirchliche Wahrheiten zu stellen und erteilte ihm ein Rede-, Schreib- und Auftrittsverbot (Prohl 2010, 266-267). Jäger umging dieses Verbot jedoch, indem er sich aus dem Benediktinerorden exklaustrieren ließ, wodurch er zwar weiterhin formell Mitglied des Ordens und der Kirche ist, ohne aber an deren Weisungen gebunden zu sein (Orden Online 2009).

¶20 Neben den in Japan tätigen christlichen Missionaren aus Deutschland kam Zazen durch die Aktivitäten einiger Japaner nach Deutschland, die sich um die Verbreitung von Zen-Philosophie und -Praxis im »Westen« bemühten. Als prominentester und einflussreichster Vertreter ist Daisetz Taitaro Suzuki (1870-1966) zu nennen. Bereits zwischen den Weltkriegen versuchte dieser, die Bekanntheit seiner Interpretation des Zen-Buddhismus im »Westen« zu steigern (Mürmel 2002, 970). Zu großer Popularität gelangte Suzuki ab 1950 vor allem durch Vorträge und Lehrveranstaltungen in den USA (Repp 2004, 1913). Obwohl Suzuki hierzulande nicht ebenso populär wurde wie Enomiya-Lassalle, wird er als ein Wegbereiter von Zen-Buddhismus und Zazen in Deutschland angesehen.

¶21 Dass sich Zazen in Deutschland teilweise innerhalb einer der großen christlichen Kirchen festsetzen konnte, stellt einen Unterschied gegenüber anderen »westlichen« Ländern dar (von Brück und Lai 1999, 207). Begründet liegt dieser Sachverhalt in den Aktivitäten der genannten Missionare, wie sie in anderen Ländern nicht in gleichem Umfang auftraten.

Christentum und Zen-Buddhismus: Theologischer Diskurs

¶22 Die Integration des Zazen in die katholische rituelle Praxis in Deutschland ging mit einer ausführlichen Reflexion über Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Zazen und christlicher Mystik sowie Buddhismus und Christentum allgemein einher. Besonders christliche TheologInnen, die selbst mit Zazen und Zen-Buddhismus in Kontakt kamen, prägten den deutschsprachigen Diskurs. Aber auch BuddhistInnen haben sich zu den theologischen Beziehungen zwischen ihrer Religion und dem Christentum geäußert. Ich beschränkte mich im Folgenden auf einige wesentliche Aspekte der Debatte.

¶23 Als erster Autor, der sich mit dem Verhältnis von Zen-Buddhismus und Christentum befasste und damit ein breites »westliches« Publikum erreichte, ist Suzuki zu nennen. Er widmete sich systematisch dem Verhältnis von christlicher Mystik und Zen-Buddhismus. Besonders bei dem mittelalterlichen Mystiker Meister Eckhart (ca. 1260-1328) fand Suzuki viele Gemeinsamkeiten mit seiner Interpretation



des Zen-Buddhismus (1986). Dabei ist allerdings zu beachten, dass die Ansichten Eckharts für Suzuki nicht gleichbedeutend mit den Lehren »des Christentums« sind. Vielmehr weise Eckharts Denkweise große Ähnlichkeiten zum Zen-Buddhismus auf, anstatt etwas mit der vorherrschenden christlichen Lehre gemeinsam zu haben (Suzuki 1986, 15).

¶24 Suzuki geht demnach davon aus, dass es im christlichen Kontext zwar möglich ist, ähnliche Auffassungen wie im Buddhismus zu entwickeln (wie im Falle Eckharts). Allgemein sieht er Buddhismus und Christentum aber als sehr verschieden an und hält sich mit Kritik am Christentum nicht zurück. Besonders bemängelt Suzuki eine »dualistische Konzeption« des Christentums, die unter anderem zu einem »Freund/Feind-Denken« und zum »Wunsch der Weltbeherrschung« führe (Suzuki 1986, 121-129). Daher ist das Christentum für Suzuki eine Religion, die »sich bereit hält […] zum Kampf« (1986, 128). Den Zen-Buddhismus hingegen stellt Suzuki als friedliche und tolerante Religion dar. Trotz – oder vermutlich vielmehr wegen – seiner Kritik am Christentum wurden Suzuki und seine Veröffentlichungen im »Westen« sehr populär, was sich durch zahlreiche Vorträge, Lehrtätigkeiten und gut verkaufte Bücher zeigt.

¶25 Bei Suzuki ist ferner zu beachten, dass er im »Westen« offenbar größere Bekanntheit erlangte als in Japan. Mit dem institutionalisierten Buddhismus in Japan hatte Suzuki nicht viel zu tun, er sollte deshalb auch nicht als eine Art offizieller Vertreter des japanischen Zen-Buddhismus missverstanden werden (Prohl 2010, 133-146). Stattdessen kann man in Suzuki den Vordenker des »westlichen« Zazen sehen. Seine Methode der Nutzbarmachung des Zazen für »WestlerInnen« findet sich ähnlich auch bei den AutorInnen aus Deutschland, auf die ich im Folgenden eingehe.

¶26 Unter christlichen AutorInnen dominierte zunächst die Suche nach Gemeinsamkeiten zwischen christlicher Spiritualität und Zen-Buddhismus. Eine umfassende Kritik am Buddhismus wurde meist nicht versucht, vielmehr überwog die Wertschätzung für den Zen-Buddhismus. So geht beispielsweise Enomiya-Lassalle in vielen seiner Veröffentlichungen auf die Gemeinsamkeiten zwischen Zen-Buddhismus und christlicher Mystik ein. Er sieht deutliche Parallelen zwischen den Erfahrungen und Aussagen christlicher MystikerInnen und denen buddhistischer Zen-Meister (1966, 1988, 35-42).

¶27 Ähnlich verhält es sich bei anderen christlichen AutorInnen. Beispielsweise legte Heinrich Dumoulin (1905-1995), der sich teilweise zeitgleich mit Enomiya-Lassalle als Missionar in Japan aufhielt, eine ausführliche vergleichende Studie zu christlicher Mystik und östlicher Meditation vor, in welcher er besonders auf den Zen-Buddhismus eingeht (1966). Auch Dumoulin kommt zu dem Ergebnis, dass die Gemeinsamkeiten zwischen beiden mystischen Traditionen zahlreich sind (1966, 9).



¶28 Aus diesen Gemeinsamkeiten, die sie in christlicher Mystik und Zen-Buddhismus sehen, ziehen christliche AutorInnen häufig den Schluss, dass Zazen eine Bereicherung christlicher Religiosität darstellen kann. Der einflussreichste Vertreter dieser Auffassung ist Enomiya-Lassalle. In einer seiner ersten Arbeiten zum Zen-Buddhismus versucht er, »ein Werturteil nach christlichem Maßstab über das Zen« (1966, 383) abzugeben. Enomiya-Lassalle kommt dabei zu dem Ergebnis, dass Zazen ChristInnen dabei helfen könne, christliche Spiritualität wiederzuentdecken und anzuregen (1966, 405-406). In späteren Schriften macht Enomiya-Lassalle vergleichbare Aussagen, wenn er beispielsweise von der Möglichkeit der Vertiefung des christlichen Gebets durch Zazen sowie der Wiederentdeckung des christlichen Glaubens mit Hilfe der östlichen Meditation spricht (1973, 13-15).

¶29 Ähnlich äußert sich Willigis Jäger. Er habe »erst über den Umweg nach Japan die Schätze der eigenen christlichen Tradition wahrnehmen und würdigen können« (2000, 65). Durch das Studium des Zen-Buddhismus gelangte Jäger seinen eigenen Aussagen zu Folge zur christlichen Kontemplation. Allerdings entfernte sich der Benediktiner in vielen seiner Ansichten vom Kanon der »offiziellen« katholischen Lehren. So sieht Jäger alle Religionen als unterschiedliche Wege zu der gleichen mystischen Erfahrung an und findet nicht nur Ähnlichkeiten zwischen Zazen und christlicher Mystik. Für ihn sind die mystischen Elemente aller Religionen auf das gleiche Ziel hin ausgerichtet (2002, 59-65). Jäger nennt diesen mystischen Weg »transkonfessionelle Spiritualität«. In dieser werde das dualistische Denken überwunden und die Einheit allen Seins erfahren (2000, 79-85). Der Benediktiner spricht sich hier deutlich gegen die auch von ihm ausgemachte dualistische Konzeption der christlichen Lehren aus. Es scheint Jäger, obwohl er immer wieder seinen christlichen Glauben betont, nicht um eine »klassische« christliche Erlösung durch die Gnade Gottes zu gehen, sondern um eine spirituelle Erkenntnis »an sich«. So bewegt sich Jäger teilweise jenseits einiger Dogmen der Katholischen Kirche, wie des Glaubens an einen personalen Gott. Jäger stößt so an die Grenzen der Toleranz der Katholischen Kirche, wie es oben bereits angesprochen wurde (Lehrverbot durch Glaubenskongregation).

¶30 Bei den bisher behandelten christlichen Autoren stand die Praxis des Zazen im Mittelpunkt der Auseinandersetzung mit dem Zen-Buddhismus. Einen etwas anderen Ansatz in Bezug auf das Verhältnis von Christentum und Buddhismus vertritt der katholische Theologe Hans Waldenfels (*1931) (Dehn 1999, 105; von Brück und Lai 1997, 221-222). Zwar findet sich auch in seinen Arbeiten (1976, 2004) ein Vergleich zwischen buddhistischer und christlicher Theologie, doch basiert dieser Vergleich nicht auf der praktischen Beschäftigung mit dem Zazen. Vielmehr setzt sich der Jesuit, der für einige Jahre in Japan unter anderem auch den Zen-Buddhismus studierte, intensiv mit den Lehren der zen-buddhistischen Kyoto-Richtung auseinander. Er unternimmt keine Suche nach Gemeinsamkeiten, wie viele andere AutorInnen, sondern versucht, die zen-buddhistische Lehre aus seiner Sicht darzustellen. Dabei weist Waldenfels zwar auf Konzepte hin, die inhaltlich oder struktu-



rell solchen aus christlichen Kontexten gleichen, wie beispielsweise das Verhältnis von Gott und Leere (1976, 176-207). Doch Waldenfels geht nicht mit einem auf mystische Erfahrungen oder den Nutzen des Zazen für ChristInnen reduzierten Ansatz an den Zen-Buddhismus heran, wie es viele andere AutorInnen tun. Stattdessen lässt er die japanische Religion umfassender zur Geltung kommen, indem er auch Aspekte darstellt, die für den christlichen Glauben keine unmittelbare Relevanz haben. Auf diese Weise möchte Waldenfels laut eigener Aussage ChristInnen den Zugang zu der Gedankenwelt des Buddhismus erleichtern, um damit eine Grundlage für den interreligiösen Dialog zu schaffen (1976, 9-12).

¶31 Durch die bisherigen Ausführungen über christliche Autoren entstand ein recht positives Bild der Beziehungen von Zen-Buddhismus und Christentum. Allen theologischen Unterschieden zum Trotz wurden Gemeinsamkeiten ausgemacht und betont. Eine generelle Wertschätzung für »den Buddhismus« ist zu erkennen. Es gibt allerdings auch AutorInnen, die die Kluft zwischen Christentum und Buddhismus für größer halten und die der intensiven Auseinandersetzung mit dem Zazen seitens einiger christlicher TheologInnen eher zurückhaltend gegenüberstehen.

¶32 Als aus Japan stammender buddhistischer Autor sei in diesem Zusammenhang Ueda Shizuteru (*1926) genannt. Shizuteru vertritt in seiner 1963 an der Universität Marburg eingereichten Dissertation die Auffassung, dass die mystischen Erfahrungen Meister Eckharts und die Lehren des Zen-Buddhismus trotz oberflächlicher Ähnlichkeiten grundverschieden seien (1965, 146). Damit widerspricht Shizuteru dem weitgehenden Konsens oben genannter christlicher und buddhistischer Autoren, die besonders in Eckharts Texten Gemeinsamkeiten mit der Philosophie des Zen-Buddhismus ausmachen.

¶33 Mehr als von buddhistischer Seite regte sich Widerspruch zur katholischen Zazen-Praxis unter KatholikInnen. Beispielsweise ist von dem katholischen Theologen Thomas Wittstadt eine umfassende Kritik an den Bemühungen von Willigis Jäger, Zazen als bereichernden Bestandteil christlicher ritueller Praxis in Deutschland zu etablieren, formuliert worden (2003). Wittstadt hält Jäger vor, er vermittle ein unchristliches Gottesbild, das Menschen vom christlichen Weg abbringen könne, anstatt sie in ihrem Glauben zu bestärken. ChristInnen seien nicht mehr in der Lage zu beten, da Jäger ihnen einen unpersönlichen Gott präsentiere, der nicht direkt angesprochen werden könne.

¶34 Weniger drastisch, aber dennoch kritisch gegenüber der Integration »östlicher Meditationsmethoden« in den Katholizismus äußert sich auch der Vatikan in einem Brief an die Bischöfe aus dem Jahr 1989 (Kongregation für die Glaubenslehre 1989, Dehn 1999, 24). Die Kongregation für die Glaubenslehre – schon damals unter dem Vorsitz von Joseph Ratzinger – sieht in dem Schreiben die »Reinheit christlicher Glaubenswahrheiten« gefährdet und warnt vor »Synkretismus«. Diese Aussagen richten sich nach Einschätzung von Dehn vor allem an Enomiya-Lassalle (1999, 24). Diese zwei Beispiele für Kritik von katholischer Seite



an der Zazen-Praxis katholischer Geistlicher sollen hier als Belege dafür ausreichen, dass Zazen unter KatholikInnen keinesfalls unumstritten war und ist. Dieser Sachverhalt ließ sich bereits daran erkennen, dass die Glaubenskongregation im Jahr 2002 versuchte, Willigis Jäger ein Lehrverbot zu erteilen. In Jägers Lehre werde der christliche Gottesbegriff verfälscht, indem die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch aufgehoben werde, hieß es damals zur Begründung (Prohl 2010, 266-267).

Praktische Umsetzungen des Zazen im Katholizismus

¶35 Im christlichen Diskurs über das Zazen wurde nicht nur über Gemeinsamkeiten und Unterschiede sowie den Nutzen des Zazen für ChristInnen debattiert, sondern auch darüber, wie Zazen im christlichen Kontext praktisch durchzuführen sei. Es besteht dabei ein weitgehender Konsens unter den AutorInnen.

¶36 Als prägend für diesen Konsens können die Ansichten des katholischen Zazen-Pioniers Enomiya-Lassalle angesehen werden, weil andere christliche Zazen-Praktizierende sich immer wieder auf ihn berufen. In seiner frühen Arbeit (1966) zum Zen-Buddhismus versucht Enomiya-Lassalle, die Bedenken vieler seiner ZeitgenossInnen gegenüber dem Zazen auszuräumen. Diese Bemühungen sind wohl vor allem im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils zu verstehen, welches stattfand, während das Buch entstand. Wie bereits erwähnt, wurde auf dem Konzil auch darüber diskutiert, ob KatholikInnen die Teilnahme am Zazen zukünftig erlaubt sein soll. Laut Enomiya-Lassalle gab es Befürchtungen, dass ChristInnen »zum Monismus geführt« (1966, 404) werden könnten, wenn sie Zazen ausüben. Enomiya-Lassalle hingegen ist der Auffassung, dass diese Gefahr nicht bestehe, wenn ChristInnen Folgendes beachteten: »Ein Christ darf es bei der Zen-Meditation nicht unterlassen, sich immer wieder auf das göttliche ›Du‹ hin auszurichten, damit er sich nicht im ›Es‹ verliert« (1966, 404). Hier nimmt Enomiya-Lassalle eine Umdeutung des Zazen für christliche Zwecke vor. Am Ende seines ersten Buches zum Zen-Buddhismus schlägt er vor, Zazen von der buddhistischen Lehre zu lösen und stattdessen über christliche Glaubensinhalte zu meditieren (1966, 412-414).

¶37 Enomiya-Lassalle geht demnach davon aus, dass es sich bei Zazen um eine Methode handelt, die unabhängig von den religiösen Lehren des Christentums oder des Buddhismus existiert, wie er es später auch explizit formuliert hat (1987, 97-98). Daher kann man Zazen laut Enomiya-Lassalle in die christliche rituelle Praxis integrieren, ohne dass man sich mit der buddhistischen Lehre auseinandersetzen muss.

¶38 Diese Auffassung hat sich unter christlichen TheologInnen, die sich mit Zen-Buddhismus und Zazen befassen, weitgehend durchgesetzt. So schreibt Doris Zölls (*1954), eine evangelische Schülerin von Willigis Jäger und von ihm »als seine Nachfolgerin anerkannt« (West-Östliche Weisheit 2011c), dass sich die Zen-



Meister zwar buddhistischer Begriffe bedienen würden, um ihre Erfahrungen zu beschreiben, dass Zazen aber eigentlich vom Buddhismus unabhängig sei (Zölls 2005, 63-64. Zu Zölls vgl. West-Östliche Weisheit 2011b). Beim Zazen steht Zölls' Ansicht nach eine Erfahrung im Mittelpunkt, die quer zu Lehre und Glaubensvorstellungen der Religionsgemeinschaften liege. Auch Jäger unterrichtet nach eigener Aussage zwar die »Meditationsmethode des Zen«, erläutert jedoch seinen KursteilnehmerInnen begleitend dazu die »Wege der christlichen Mystik« (2000, 120). Ebenso ist Dumoulin der Auffassung, dass Zazen durchaus eine religiöse Lehre benötigt, diese Lehre aber nicht unbedingt buddhistisch sein muss und man daher Zazen auch mit christlichen Glaubensvorstellungen kombinieren könne (1966, 235-236).

¶39 Zazen wird den bisherigen Ausführungen zufolge von christlichen Zazen-LehrerInnen zwar als Methode übernommen, es geht dabei aber keinesfalls darum, die hinter dem Zazen stehende buddhistische Lehre nachzuvollziehen oder gar Erleuchtung im buddhistischen Sinne zu erfahren. Äußerungen, die besagen, dass man sich als ChristIn nicht in der buddhistischen Lehre verliere, wenn man stark genug glaube (Enomiya-Lassalle 1996, 404; Rutishauser 2005, 86), verstärken diesen Eindruck noch. Das bedeutet, dass es von Seiten dieser christlichen Zazen-LehrerInnen nicht gewünscht ist, tief in die Lehren des Buddhismus vorzudringen. Vielmehr wird Zazen aus seinem japanischen Kontext gelöst und mit christlichen Lehren neu verknüpft.

¶40 Einen anderen Ansatz findet man beim schweizerischen Jesuiten und Zen-Meister Niklaus Brantschen (*1937), ebenfalls ein Schüler von Enomiya-Lassalle. Brantschen schreibt, er neige zu der Position, dass sich Zazen nicht vom buddhistischen Hintergrund lösen lasse (2007, 101). Er widerspricht also dem weitgehenden Konsens unter christlichen Zazen-LehrerInnen. Man solle Zen laut Brantschen nicht christlich »taufen« (2007, 102).

¶41 Auch kritische buddhistische Stimmen, die sich gegen die »Vereinnahmung« des Zazen durch KatholikInnen wehren, blieben nicht aus. Als Beispiel sei hier eine von Dehn geschilderte Kontroverse in der Leserbriefrubrik der Zeitschrift *Lotusblätter* der Deutschen Buddhistischen Union erwähnt (Dehn 1999, 99-101). Von der Zen-Organisation *Mumonkai* war »der Katholischen Kirche« vorgeworfen worden, ihre eigene Lehre durch Zazen veredeln zu wollen. Das buddhistische Zen »übersteige« aber die »christlich-abendländische Theologie« und habe keine Gemeinsamkeiten mit ihr, heißt es in dem Leserbrief weiter (zitiert nach Dehn 1999, 99). An polemischen Äußerungen sparen weder die Mitglieder der *Mumonkai* noch christliche Einzelpersonen, die ihnen antworten.



Eigene Beobachtungen

¶42 Nachdem ich bisher die Geschichte des Zazen im Katholizismus in Deutschland sowie Aspekte der theologischen Auseinandersetzung mit Zen-Buddhismus und Zazen dargestellt habe, möchte ich abschließend eine kleine empirische Studie zur aktuellen Praxis des Zazen als Bestandteil des katholischen Gemeindelebens in Deutschland vorstellen. Das bisher Geschriebene wird in den folgenden Ausführungen über die praktische Umsetzung des Zazen am Rande einer katholischen Gemeinde mitreflektiert.

¶43 Die katholische St. Michael-Gemeinde in Göttingen hatte eine ständige »Zen-Meditationsgruppe«, die sich einmal pro Woche für eineinhalb Stunden traf (St. Michael-Gemeinde Göttingen 2009) und die nun im benachbarten katholischen Beratungszentrum »ancora« beheimatet ist. Durch mehrere Einführungsveranstaltungen im Jahr werden regelmäßig neue InteressentInnen gewonnen. Ich nahm im März 2009 an einer dieser Einführungen, die aus zwei Sitzungen von jeweils 90 Minuten bestand, sowie an einem regulären Zazen-Abend teil, und werde im Folgenden meine Beobachtungen zu Ablauf, Form und Inhalt der Veranstaltungen schildern.

¶44 Geleitet wurde die Gruppe zum Zeitpunkt meines Besuchs von dem Jesuiten Pater Benedikt Lautenbacher (*1955), der seit September 2011 Rektor eines katholischen Kollegs in Rom ist. Nach eigener Aussage kam Lautenbacher während seiner Noviziatsausbildung mit »einfachen Formen von Yoga« und schweigendem Gebet in Kontakt. Durch eine persönliche Begegnung mit Enomiya-Lassalle Ende der 1980er Jahre habe er Zazen entdeckt. Er nahm in mehreren Meditationszentren in Deutschland an Veranstaltungen teil und studierte darüber hinaus vor allem die Texte Enomiya-Lassalles.

¶45 Einführung und reguläre Sitzungen fanden jeweils in zwei Gemeinderäumen statt, die sich sehr ähneln. Tische und Stühle wurden zur Seite gestellt, so dass die Räume einen relativ leeren und klar strukturierten Eindruck machten. Die jeweils rund 20 Meditierenden verteilten sich gleichmäßig an den langen Seiten des Raums, knieten oder setzten sich in »angemessener Weise« (die Knie müssen laut Lautenbacher den Boden berühren) auf gefaltete Decken und blickten während des Meditierens zur Wand. Einige TeilnehmerInnen saßen auf Stühlen. An einer der Stirnseiten des Raums hatte Pater Lautenbacher seinen Platz, von wo aus er die Meditation anleitete. Ihm gegenüber auf der anderen Seite des Raums stand ein kleiner Tisch, auf dem sich eine Zimmerpflanze, eine Kerze, ein Räucherstäbchen und eine kleine Plastik aus Stein befanden. Bei der Plastik handelte es sich laut Pater Lautenbacher um einen meditierenden Christus. Er hatte die Figur selbst hergestellt. Die Figur sitzt im Lotussitz, hat einen Bart und offene lange Haare. Sie kombiniert also gängige Darstellungsformen von Buddha und Jesus.

¶46 Die Plastik verbildlicht den allgemeinen Charakter der Meditationsübungen als einer Mischung aus buddhistischer Form und christlichem Inhalt: Zwar nimmt der



Körper eine »buddhistische« Haltung ein, der Geist bleibt aber »christlich«. Besonders deutlich wurde diese Vermischung in den beiden einführenden Sitzungen, da Pater Lautenbacher dort viel über seine Auffassungen von Zazen erklärte, wohingegen die reguläre Meditation fast ohne begleitende Worte auskam. Im Folgenden gebe ich einige der Grundgedanken Lautenbachers zu Zazen wieder, wie er sie in den einführenden Sitzungen erläuterte. Wie dabei deutlich wird, weisen Lautenbachers Auffassungen über Zazen im christlichen Kontext große Ähnlichkeiten zu den oben geschilderten Aussagen christlicher AutorInnen auf. Lautenbacher bemerkte aber auch kritisch, dass Willigis Jäger in seinen Büchern Positionen vertrete, die nicht mit dem christlichen Glauben vereinbar seien.

¶47 Auf die Lehren des Zen-Buddhismus wurde von Pater Lautenbacher kaum eingegangen. Wie die oben genannten AutorInnen ist er davon überzeugt, dass es sich bei Zazen um eine Methode handelt, die unabhängig von religiösen Lehren existiert und daher prinzipiell mit allen Religionen kombinierbar ist. Das Zazen braucht laut Lautenbacher aber eine grundlegende Lehre, um zu funktionieren. Nur müsse diese Lehre nicht unbedingt buddhistisch sein. Ähnlich hat sich Lautenbacher auch in einem Interview geäußert (Katholische Kirche im Dekanat Göttingen 2008).

¶48 Zur Erläuterung der Meditationstechnik und ihres angestrebten Ziels zitierte Lautenbacher sowohl buddhistische Zen-Meister als auch christliche MystikerInnen und wies mehrfach auf die Ähnlichkeiten der Aussagen von Personen aus beiden religiösen Traditionen hin. Der christlichen Mystik wurde unter anderem mit Bezug auf Meister Eckhart und Hildegard von Bingen deutlich mehr Redezeit gewidmet als den buddhistischen Meistern, die nur in Form kurzer Zitate integriert wurden. Auch Paulus und sein im Zusammenhang des christlichen Zazen häufig rezipierter Ausspruch »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20), der die Nähe von Christentum und Zazen unterstreichen soll (vgl. Katholische Kirche im Dekanat Göttingen 2008), wurden erwähnt.

¶49 Insgesamt verwies Pater Lautenbacher viel auf die Möglichkeit der Gotteserfahrung durch die Meditation. Er sagte weiterhin, dass es für eine Christin/einen Christen von der Gnade Gottes abhänge, ob ihr/ihm ein wie auch immer geartetes Meditationserlebnis zu Teil werde oder nicht. Das Ziel des zen-buddhistischen Zazen – also das Erkennen der Wahrheit, sprich der Leerheit – wurde dagegen wenig thematisiert. Den Kontrast zwischen christlichem Gott und zen-buddhistischer Leerheit zeigte Lautenbacher nur kurz auf.

¶50 Für Pater Lautenbacher ist Zazen eine gute Ergänzung der christlichen Spiritualität, weil sie seiner Ansicht nach dabei hilft, sich von den eigenen, selbst »gemachten« Gottesbildern zu lösen und so einen anderen, nicht vorgeprägten Zugang zu Gott zu erlangen. Ihm selbst hätten die Erfahrungen, die er durch Zazen gemacht habe, als Christ und in seinen Aufgaben als Priester weitergeholfen. Lautenbacher stellte auch einige nicht religiöse Vorteile des Zazen heraus, indem er sagte, dass Zazen dabei helfe, zur Ruhe zu kommen und sich seiner selbst bewusst zu werden,



von allen Selbstbildern befreit. Auch diese Interpretation hat Lautenbacher allerdings mit dem Christentum verknüpft, indem er Jesu Ausspruch »Wer mir will nachfolgen, der verleugne sich selbst« (Mk 8,34) als Aufruf verstand, sich von eben jenen Selbstbildern zu lösen.

¶51 Christliche Lehre und Traditionen überwogen in den Ausführungen Pater Lautenbachers demnach deutlich. Es muss allerdings bedacht werden, dass der Jesuit keinen systematischen Vortrag über Zen-Buddhismus und Katholizismus hielt, sondern lediglich vor und nach den Zazen-Einheiten seine Gedanken äußerte und dabei auch auf Nachfragen reagierte.

¶52 Zusammenfassend kann man sagen, dass Pater Lautenbacher eine christliche Interpretation des Zazen vertritt. Es wird von ihm mit einem christlichen Gotteskonzept verknüpft und in das Streben nach einer christlichen Gotteserfahrung integriert. Dabei stellt er den TeilnehmerInnen seiner Meditationssitzungen allerdings frei, ob diese seine christliche Variante des Zazen teilen oder nach anderen Zielen streben, wie beispielsweise Ruhe im hektischen Alltag zu finden.

Fazit

¶53 Es ist deutlich geworden, dass Zazen in Deutschland ein Produkt transkultureller Transformationen darstellt, das sich in vielen Aspekten von seinem japanischen Vorbild entfernte. Vor allem in Japan tätige Missionare waren dafür verantwortlich, dass sich Zazen in Teilen der katholischen rituellen Praxis in Deutschland etablieren konnte. Dabei zeigte sich allerdings auch, dass Zazen unter KatholikInnen keinesfalls unumstritten ist. Unter denjenigen TheologInnen, die Zazen praktizieren, herrscht dennoch ein relativer Einklang bei der Beantwortung der Frage, wie Zazen im christlichen Kontext verstanden und gelehrt werden sollte: Zazen wird meist als vom Buddhismus unabhängige Methode vermittelt, die mit christlichen Lehren kombiniert wird. Trotzdem finden sich auch Unterschiede in den Auffassungen christlicher Zazen-LehrerInnen. So spricht Enomiya-Lassalle in seinen frühen Texten davon, dass ChristInnen sich bei der Meditation auf das christliche »Du« besinnen müssten (1966, 404), Jäger hingegen sieht die Überwindung aller Dualität als Ziel des Zazen an (2000, 79-85).

¶54 In Zeiten des Mitgliederschwunds der christlichen Kirchen und der Hinwendung vieler Menschen zu alternativen religiösen Angeboten haben katholische Gemeinden in Deutschland so (mutmaßlich) eine Möglichkeit gefunden, wieder für mehr Menschen attraktiv zu sein. Durch das Reduzieren des Zazen auf eine »Meditationsmethode« und die Lösung dieser Methode von der buddhistischen Lehre bei gleichzeitiger Verknüpfung mit christlichen Lehren gelingt es den katholischen AkteurInnen, ihre eigenen religiösen Inhalte zu vermitteln. Eine intensive Auseinandersetzung mit buddhistischen Glaubensvorstellungen wird von den meisten AnhängerInnen des christlichen Zazen nicht angestrebt. So wird Zazen im Katholizismus in Deutschland offenbar immer mehr zu einer autarken Angelegen-



heit. Gab es in der Anfangszeit noch Begegnungen zwischen katholischen Missionaren und BuddhistInnen in Japan, so wird Zazen in katholischen Gemeinden und Zentren in Deutschland heute vor allem von christlichen Zazen-LehrerInnen vermittelt, die von den früheren Missionaren gelernt haben.

¶55 Es drängen sich weitere Fragen auf, zu denen im Rahmen dieses Artikels nur Hypothesen aufgestellt werden können. Warum ist beispielsweise gerade Zazen zu einer solchen Popularität im Katholizismus in Deutschland gelangt? Es wurde deutlich, dass vor allem das persönliche Engagement von Missionaren dafür verantwortlich ist. Das kann allerdings noch nicht als hinreichende Antwort auf die Frage gelten, denn katholische Missionare kamen auf der ganzen Welt mit vielen verschiedenen meditativen und rituellen Praktiken von Religionsgemeinschaften in Kontakt. Was besonders Zazen vergleichsweise attraktiv für einige KatholikInnen machte, bleibt offen. Eine Erklärung könnte sein, dass Zazen eine Möglichkeit für christliche Geistliche darstellt, der christlichen Kontemplation eine einheitliche und gut vermittelbare Form zu geben, zumal in der christlichen Tradition eine solch prägnante körperliche Übungsweise der Kontemplation offenbar nicht vorzufinden ist. Bis zur Etablierung der Zazen-Kurse waren mystische Übungen im Katholizismus auch weitgehend den religiösen ExpertInnen vorbehalten und keine Praxis für Laien.

¶56 Auch stellt sich die Frage, warum Zazen in Deutschland ein überwiegend katholisches Phänomen ist, mit einigen Ausnahmen wie Doris Zölls. Eine Hypothese dazu: ProtestantInnen stehen »Mystik« im Allgemeinen ablehnender gegenüber als KatholikInnen (vgl. Köpf 2002, 1669-1670) und haben deshalb kein vergleichbares Interesse am Zazen entwickelt.

¶57 Interessant wäre es auch, der Frage nachzugehen, was die Zazen-TeilnehmerInnen in katholischen Zentren und Gemeinden mit dem Zazen verbinden. Im vorliegenden Artikel wurde ausschließlich die Perspektive der Lehrenden berücksichtigt. Zukünftige Forschungsarbeiten könnten hier anknüpfen und empirisch überprüfen, ob die TeilnehmerInnen deren christliche Interpretationen des Zazen teilen, oder ob sie eine eigene alternative Sinnzuschreibung vornehmen.

Der Autor

*Christian Röther, M.A. (*1984) ist Redakteur beim StadtRadio Göttingen. Er promoviert zur islamkritischen Szene in Deutschland an der Abteilung für Religionswissenschaft in Göttingen. Zuvor studierte er ebenda Religionswissenschaft, Ethnologie und Geschichte.*

Kontakt: christian.roether@uni-goettingen.de.



Literatur

Baumann, Martin. 1995. *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*. Marburg: diagonal-Verlag.

Brantschen, Niklaus. 2007. *Auf dem Weg des Zen. Als Christ Buddhist*. 4. Aufl. München: Kösel-Verlag.

Dehn, Ulrich. 1999. *Das Klatschen der einen Hand. Was fasziniert uns am Buddhismus?* Hannover: LVH.

Dumoulin, Heinrich. 1966. *Östliche Meditation und christliche Mystik*. Freiburg im Breisgau u.a.: Verlag Karl Alber.

Enomiya-Lassalle, Hugo Makibi. 1966. *Zen-Buddhismus*. Köln: Bachem Verlag.

———. 1973. *Zen unter Christen. Östliche Meditation und christliche Spiritualität*. Graz u.a.: Verlag Styria.

———. 1987. *Zen und christliche Spiritualität*. München: Kösel-Verlag.

———. 1988. *Zen-Unterweisung*. 3. Aufl. München: Kösel-Verlag.

Herrigel, Eugen. 1948. *Zen in der Kunst des Bogenschiessens*. Konstanz: Weller Verlag.

Jäger, Willigis. 2000. *Die Welle ist das Meer. Mystische Spiritualität*. 17. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.

———. 2009. *Zen im 21. Jahrhundert*. Bielefeld: Kamphausen Verlag.

Katholische Kirche im Dekanat Göttingen. 2008. *Ein Ort der Stille für alle Suchenden*. Letzter Zugriff: 26.08.2011. http://www.bistum-hildesheim.de/bho/dcms/sites/bistum/pfarreien/goettingen/Lesenswert/nachrichten.html?f_action=show&f_newsitem_id=8076.

Keenan, John P. 2006. »Vorwort«. In *Zen leben. Christ bleiben*. Hrsg. von Ruben Habito, 7-13. München: O.W. Barth Verlag.

Kongregation für die Glaubenslehre. 1989. *Brief an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation*. Letzter Zugriff: 02.04.2012 http://stjosef.at/dokumente/glaubenskongregation_meditation.htm.

Köpf, Ulrich. 2002. »Mystik, III. Christliche Mystik.« In *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 7. Hrsg. von Hans D. Betz u.a. 4. Aufl., 1663-1671. Tübingen: Mohr Siebeck.



Kopp, Johannes. 1999. *Schneeflocken fallen in die Sonne. Christuserfahrungen auf dem Weg des Zen*. 2. Aufl. Annweiler: Plöger Verlag.

Meditation in… 2011. *Meditationsangebote*. Letzter Zugriff: 26.08.2011. http://www.meditation-in.de/.

Mürmel, Heinz. 2002. »Meditation/Kontemplation, IV. Buddhismus.« In *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft.* Bd. 5. Hrsg. von Hans D. Betz u.a. 4. Aufl., 969-970. Tübingen: Mohr Siebeck.

Orden Online. 2009. *Jäger, Willigis*. Letzter Zugriff: 26.08.2011. http://www.orden-online.de/wissen/j/jaeger-willigis/.

Otto, Rudolf. 1926. *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. Gotha: Klotz Verlag.

Prohl, Inken. 2010. *Zen für Dummies*. Weinheim: WILEY-VCH.

Prohl, Inken, und Hartmut Zinser. 2002. *Zen, Reiki, Karate. Japanische Religiosität in Europa*. Hamburg: Lit Verlag.

Prohl, Inken. 2002. »Buddhistische Wege zum Glück‹ - Eine Analyse gegenwärtiger Erscheinungsformen des Buddhismus in Deutschland.« In: *Zen, Reiki, Karate. Japanische Religiosität in Europa*. Hrsg. von Inken Prohl und Hartmut Zinser, 187-209. Hamburg: Lit Verlag.

Radeck, Heike, Hrsg. 2005. *Als Christ Buddhist? Auf der Suche nach der eigenen Spiritualität*. Hofgeismar: Evangelische Akademie.

Repp, Martin. 2004. »*Suzuki*.« In *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft.* Bd. 7. Hrsg. von Hans D. Betz u.a. 4. Aufl., 1913. Tübingen: Mohr Siebeck.

Rutishauser, Christian M. 2005. »Mystik, Meditation und Kontemplation als Quellgrund der Religionen?« In *Als Christ Buddhist? Auf der Suche nach der eigenen Spiritualität*. Hrsg. von Heike Radeck, 73-89. Hofgeismar: Evangelische Akademie.

Sanhüter, Ludwig. 2002. *Pater Willigis Jäger muss künftig schweigen*. Letzter Zugriff: 26.08.2011. http://www.zenforum.de/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=59.

Sharf, Robert H. 1993. »The Zen of Japanese Nationalism.« *History of Religions* 33 (1): 1-43.

Shizuteru, Ueda. 1965. *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn.



St. Michael Gemeinde Göttingen. 2009. *Spiritualität und Liturgie: Zen im Michaelsviertel*. Letzter Zugriff: 26.08.2011. http://www.bistum-hildesheim.de/bho/dcms/sites/bistum/pfarreien/ goemichael/menschen/spirit-liturg/zen.html.

Suzuki, Daisetz T. 1986. *Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik*. Frankfurt am Main u.a.: Ullstein Verlag.

von Brück, Michael, und Whalen Lai. 1997. *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*. München: Verlag C. H. Beck.

Waldenfels, Hans. 1976. *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Freiburg im Breisgau u.a.: Herder Verlag.

———. 2004. *Buddhist challenge to christianity*. Bangalore: Dharmaram Publ.

West-östliche Weisheit. 2011. *Willigis Jäger*. Letzter Zugriff: 26.08.2011. http://www.west-oestliche-weisheit.de/willigis-jaeger/biografisches.html.

———. 2011b. *Spirituelle Leitung*. Letzter Zugriff: 26.08.2011. http://www.west-oestliche-weisheit.de/benediktushof/unser-team/spirituelle-leitung.html.

———. 2011c. *Publikationen von Doris Zölls*. Letzter Zugriff: 26.08.2011. http://www.west-oestliche-weisheit.de/benediktushof/unser-team/spirituelle-leitung/229.html.

———. 2012. *Bücher*. Letzter Zugriff: 31.03.2012. http://www.west-oestliche-weisheit.de/willigis-jaeger/publikationen/buecher.html.

Wittstadt, Thomas. 2003. »Diese kosmische Religion kennt keinen Erlöser. Eine kritische Auseinandersetzung mit den Thesen von Willigis Jäger.« *Theologisches. Katholische Monatsschrift* 33. Letzter Zugriff: 26.08.2011. http://www.theologisches.net/willigis.htm.

Yamada, Shoji. 2009. *Shots in the Dark. Japan, Zen, and the West*. Chicago u.a.: The University of Chicago Press.

Zölls, Doris. 2005. »Zen, ein Weg auch für Christen.« In *Als Christ Buddhist? Auf der Suche nach der eigenen Spiritualität*. Hrsg. von Heike Radeck, 63-71. Hofgeismar: Evangelische Akademie.



»Zur Germanisierung des Christentums« – Verflechtungen von Protestantismus und Nationalismus in Kaiserreich und Weimarer Republik

Angelo RADMÜLLER

Ein Germanisches Christentum, wie es in protestantischen Milieus des Deutschen Kaiserreiches und der Weimarer Republik propagiert wurde, liegt heute im Raum des Unsagbaren und Undenkbaren. Erstens erfolgte nach der Kriegs-Niederlage 1945 durch Entnazifizierung und Reeducation eine erfolgreiche Neuformatierung des nationalen Diskurses im Sinne eines freiheitlich-demokratischen Verfassungspatriotismus, und damit eine Tabuisierung rassistisch-nationalistischer Aussagen über das »Deutsche Wesen«. Zweitens orientierte sich der Protestantismus der Nachkriegszeit an der Bekennenden Kirche und deren Heroen und Historiographie, also an den theologischen Gegnern des historischen Projektes der Germanisierung des Christentums. Dieser Artikel verfolgt Rhetoriken einer Germanisierung des Christentums von ihrem Aufkommen innerhalb der liberalen protestantischen Theologie des Kaiserreichs über ihre Popularisierung innerhalb nationalprotestantischer Milieus nach dem Ersten Weltkrieg bis zu ihrem Abklingen in der immer stärker radikalisierten Schlussphase der Weimarer Republik. Besondere Berücksichtigung erhalten dabei Orte der Festschreibung und Popularisierung von Wissen, insbesondere die erste und zweite Auflage des Handwörterbuchs »Die Religion in Geschichte und Gegenwart«.



A Germanic Christianity, like the one that was propagated in the Protestant milieus of the Kaiserreich and the Weimar Republic, can be neither argued for nor thought of in postwar Germany. After 1945, denazification and reeducation

Veröffentlicht von: ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft / ISSN 1862-5886
URL: http://zjr-online.net, URN: urn:nbn:de:0267-18625886-9

Empfohlene Zitierweise: Radmüller, Angelo. 2012. »Zur Germanisierung des Christentums‹ – Verflechtungen von Protestantismus und Nationalismus in Kaiserreich und Weimarer Republik.« *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 7:100-122. URN: urn:nbn:de:0267-201212-radmueller-5



successfully reformatted the nationalist discourse as a liberal and democratic constitutional patriotism (‚freiheitlich-demokratischer Verfassungspatriotismus'). Essentialist racist and nationalist statements about the German ‚Wesen' were tabooed. Postwar Protestantism defined itself along the lines of the Confessing Church and its heroes and historiography, and, thus, is influenced by the theological enemies of the historic project to create a Germanic Christianity. This Article follows the rhetorics of a Germanisation of Christianity from its emergence within the liberal branch of German Protestant Theology in the Kaiserreich; it then sees this popularised within nationalist Protestant circles in the wake of World War I and, finally, watches it cease in the radicalized final phase of the Weimar Republic. Special Attention is paid to places where knowledge is codified and publicised, and particularly to the first and second edition of the theological dictionary »Die Religion in Geschichte und Gegenwart«.

Inhaltsübersicht

Kontexte der Germanisierung des Christentums

¶1 In einer kontroversen Artikelserie stellt der Pfarrer und Schriftsteller Arthur Bonus 1899 seine Thesen zur Germanisierung des Christentums einer breiteren Öffentlichkeit vor. Die Artikelserie fordert eine »Umnationalisierung des Christentums« und schließt mit den prophetischen Worten:

> »Und das weiß ich, daß es viele im Volke giebt, die, wenn dieses deutsche Glauben einmal sein Haupt erheben und die ihm gebührende Herrschaft antreten wird, mit mir sagen werden: Herr, nun laß Deinen Diener in Frieden fahren, denn meine Augen haben meinen Heiland gesehen« (Bonus 1899: 222).

¶2 Ob Bonus dieser Frieden angesichts seiner Abneigung gegen »diese winkelpatriotische, phrasenhafte Art deutsch zu sein« (Bonus 1899: 220) gewährt war, sei dahingestellt, nahm doch genau die Klientel, von der er sich abzugrenzen sucht, die Germanisierung dankbar auf und später für sich ein. Zu den Bestrebungen, ein deutsches Christentum zu schaffen, hat er sich nach dem Ersten Weltkrieg jedenfalls nicht mehr geäußert. Die beachtliche Karriere der Germanisierung des Chris-



tentums, die er angestoßen hat, und ihre Hintergründe sollen hier untersucht werden.

Literatur und Quellenlage

¶3 Sich einen Überblick über die Thematik zu verschaffen ist schwierig, da zeitgenössische wissenschaftliche Literatur zu den Anstrengungen einer Germanisierung des Christentums rar ist. Die Geschichtsschreibung sowohl der Völkischen Bewegung als auch des Protestantismus im deutschen Kaiserreich und der Weimarer Republik erfolgt in aller Regel als Spezialgeschichte.

¶4 Kirchengeschichtliche Arbeiten, besonders der Nachkriegszeit, zeichnen sich häufig durch apologetische Tendenzen aus. Beispielhaft dafür ist das Standardwerk *Die Kirchen und das Dritte Reich. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934«* (Scholder 1977) des liberalen Politikers und Theologen Klaus Scholder:[1] Er spaltet die Völkische Bewegung strukturell von Kirche und Protestantismus ab, indem er die »völkische Idee« als Ideologie mit »dem Marxismus« parallelisiert und sie so zu Vorläufern der Nationalsozialisten macht. Gleichzeitig stülpt Scholder das am Selbstbild der Bekennenden Kirche orientierte Modell einer wesenhaft mit völkischem Gedankengut und Nazismus inkompatiblen Kirche über die Weimarer Zeit und das Kaiserreich (zur komplexeren Wirklichkeit vgl. Baumgärtel 1959). Auf diese Weise schließt Scholder Personen, denen an einer Germanisierung des Christentums gelegen war, als Teil der Völkischen Bewegung systematisch und entgegen ihres Selbstverständnisses aus Kirche und Protestantismus aus (vgl. Scholder 1977: 105f, 124 und 147ff.).

¶5 In der von Historikern dominierten Geschichtsschreibung zur Völkischen Bewegung dagegen wird die Rolle des protestantischen Milieus konzediert und die Mehrheit sich als innerhalb der Kirche verstehend anerkannt. Wenn aber Religion ins Blickfeld gerät, liegt der Schwerpunkt der Forschung meist auf sich anti- oder nachchristlich verstehender völkischer Religiosität (vgl. Puschner 2006: 4). Diese Sachlage hat zur Folge, dass jenes Themenfeld am Schnittpunkt der Geschichten des Protestantismus und der Völkischen Bewegung, in dem sich Bestrebungen zur Germanisierung des Christentums abspielen, tendenziell ausgeblendet wird.

¶6 Damit verknüpft ist das Problem, dass relevante Informationen vorwiegend in Werken zu finden sind, welche auf die Erklärung der Geschehnisse während des nationalsozialistischen Regimes ausgerichtet sind. Was sich in Kaiserreich und Weimarer Republik abspielte, wird dort als Vorgeschichte präsentiert (etwa bei Kraus 1965; Scholder 1977; Heschel 2008). So ergeben sich zusätzliche Verzerrungen: Symptomatisch ist Susannah Heschels Vereinnahmung des führenden liberalen Theologen des Kaiserreichs Adolf von Harnack als antisemitischen Befürworter

---

1 Keinesfalls möchte ich Scholders Verdienste als Pionier der kritischen Auseinandersetzung mit der Rolle der Kirchen im Dritten Reich bestreiten oder gar unterstellen, er verteidige den Protestantismus oder die Kirche hinsichtlich ihrer Rolle in dieser Zeit. Ich danke Olaf Blaschke für den Hinweis.



einer Verwerfung des Alten Testamentes und als einer von »noumerous trails lead[ing] up the mountain that came to constitute the Aryan Jesus« (Heschel 2008: 62). Damit reklamiert sie in einem Modell geistiger Brandstiftung jemanden für eine Germanisierung des Christentums, der diese Möglichkeit apodiktisch ausgeschlossen hat (vgl. Maron 1983: 316).

¶7 Umgekehrt bleiben, wenn die Pfade vom Dritten Reich her zurückverfolgt werden, Verflechtungen und Kontinuitäten in die Kernbereiche liberaler Theologie weitgehend ausgeblendet. Beispielsweise finden die Lemmata zur *Germanisierung des Christentums* in *»Die Religion in Geschichte und Gegenwart«* (Jaeger 1910; Jaeger 1928) zwar gelegentlich Erwähnung (z.B. bei Lächele 2001), sind aber noch nirgendwo Gegenstand einer Analyse geworden. Der Umstand, dass ein großer Anteil der verfügbaren Literatur den stereotypen Epochengrenzen folgt und sich entweder mit dem Kaiserreich oder der Weimarer Republik beschäftigt, verstellt den Blick auf wichtige Kontinuitäten (vgl. Weiling 1998: 330).

¶8 Dieser spärliche, disparate und häufig verzerrende Forschungsstand ist umso verwunderlicher, da die Quellenlage eigentlich recht gut ist: Viele der bekannteren Werke der Zeit sind inzwischen aufgrund des Ablaufs der Urheberrechte als Digitalisate zugänglich, so etwa die gesamte erste Auflage der »*Religion in Geschichte und Gegenwart*« sowie Schriften des Berliner Theologen Adolf von Harnack, des Göttinger Orientalisten Paul de Lagarde, des Bayreuther Privatgelehrten Houston Stewart Chamberlain und anderer via archive.org, und auch sonst besteht ein einigermaßen problemloser Zugriff auf Primärliteratur.

¶9 Die Germanisierung des Christentums fügt sich nirgendwo in all ihrer Breite ein: Weder in Spezialgeschichten (vgl. Nipperdey 1988: 7), z.B. der Theologie oder der Völkischen Bewegung, noch in die üblichen Epochengrenzen zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik, und auch nicht in die Erklärung des Protestantismus im Dritten Reich. Sie liegt quer. Besser fassbar wird die Ausdehnung dieser Debatte um ein nationales Christentum, wenn ihre Betrachtung vor dem Hintergrund lokaler Religionsgeschichtsschreibung als ein Segment europäischer Religionsgeschichte erfolgt (vgl. Gladigow 1995). Dann erscheint die Germanisierung des Christentums als ein Ort, an dem wissenschaftliche Erkenntnisse im religiösen Diskurs rezipiert, transformiert und synthetisiert; auch: plausibilisiert und popularisiert werden.

Schlüsselkonzepte: Religion, Rasse, Nation

¶10 Tragende Rollen spielen in diesen religionsgeschichtlichen Prozessen die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschungen zum Christen- und Judentum ebenso wie Ergebnisse der Sprachforschung und später der Rassenhygiene. Sie bewirken massive Verschiebungen der Bedeutungen der Schlüsselkonzepte Religion, Rasse und Nation bzw. Volk, um die sich die Rede von einer Germanisierung des Christentums organisiert. Daher ist es notwendig, diese Begriffe als *Arenen*, als politisch



umkämpft, als Gegenstand der Forschung zu betrachten und nicht als statische, überzeitliche oder gar forschungsleitende Kategorien.

¶11 Die Bedeutung von *Religion* verschiebt sich im Zuge eines fortdauernden Verlustes religiöser Institutionen an Deutungshoheit über Welt und Wirklichkeit gegenüber den Natur-, Geschichts- und Sozialwissenschaften und dem Staat weiter in Richtung Innerlichkeit. Meilensteine sind die Wiederherausgabe der Schleiermacher'schen Reden 1899, der Erfolg der Diederich'schen Verlagsbuchhandlung oder Rudolf Ottos »*Das Heilige*« 1917. Die Rede vom *Wesen* der Religion ist dabei selbst der Historisierung der Offenbarungsgeschichte geschuldet.

¶12 Als für die Deutung von Geschichte relevante Kategorie gewinnt währenddessen vor allem *Rasse* an Bedeutung. Der Begriff ist erst sprachphilosophisch, dann völkerpsychologisch und schließlich biologisch konnotiert (vgl. Zander 2001: 294 ff.; Ziege 2002: 26).

¶13 Sowohl von den Begriffen *Rasse* als auch von *Religion* her findet eine Aufladung des Begriffes *Nation* beziehungsweise *Volk* und *Volkstum* statt. Dabei verliert die religiöse Komponente infolge der oben skizzierten Entwicklung im Lauf der Zeit an Bedeutung, während Rasse im Zuge des Aufschwungs der Rassenhygiene zur Leitwissenschaft an Einfluss gewinnt (vgl. Ziege 2002: 16). Entsprechend wird in Deutschland der Nationsbegriff von der Sprach- und Kulturnation zur Volks- und später Rassenation transformiert (vgl. Flasche 1993; Puschner 2006).

Schauplätze

¶14 Um die Breite der Debatte um die Germanisierung des Christentums zu erfassen, lohnt ein Blick auf die Bandbreite der Verlage, in denen sie artikuliert wird:

¶15 Dazu gehören der führende kulturprotestantische Verlag *Mohr Siebeck* (vgl.Conrad 2006: 195), wo »*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*« erscheint, und die »im protestantischen Bereich meinungsbildende [...] Zeitschrift *Die Christliche Welt*« (Lächele 1999: 154; allgemein auch Bock 2008). In der »*Christlichen* Welt« erscheinen Artikel von Arthur Bonus, des Urhebers des Schlagwortes einer Germanisierung des Christentums, und in ihr wird auch die innerprotestantische Kontroverse um den Roman »*Hilligenlei*« des Pfarrers und Volksschriftstellers Gustav Frenssen ausgetragen (näheres hierzu vgl. ¶35 sowie Lächele 1995). Frenssens Reichweite ist enorm: Er publiziert unter anderem bei der *Groteschen Verlagsbuchhandlung* in Berlin, einem der größten Literaturverlage dieser Zeit.

¶16 Ein breiteres, auch nichtakademisches und kirchenferneres Publikum als *Mohr Siebeck* spricht der Kulturverleger *Eugen Diederichs* an. Sein Verlag gilt als paradigmatischer Ort bildungsbürgerlicher Lesemystik (vgl. Kippenberg 1997: 245 f.) und als »Sprachrohr des kulturpessimistischen Zweigs des deutschen Bildungsbürgertums« (Conrad 2006: 225). *Diederichs* wird später die verlegerische Heimat von Arthur Bonus (vgl. See 1994: 195 f.). Außerdem trägt der Verlag ab 1913 unter



anderem mit einer Auswahl aus de Lagardes »*Deutschen Schriften*« zur Popularisierung dieses für die Germanisierung des Christentums wichtigen Autoren bei.

¶17 Vervollständigt wird das Spektrum durch den völkischen und antisemitischen Verlag *Julius Friedrich Lehmanns*. Hier erscheinen die Schriften des Wagner-Schwiegersohns Houston Stewart Chamberlain, und in den zwanziger Jahren wird der inzwischen nicht nur in völkischen Kreisen populäre de Lagarde aufgelegt. Während die *Diederichs'sche Verlagsbuchhandlung* der verlegerische Ort der Transformation des Religionsbegriffs ist, besetzt der *J.F. Lehmanns Verlag* eine Schlüsselposition im Rassediskurs: Er publiziert fast alle wesentlichen Autoren sowie die rassehygienischen Standardwerke (vgl. Ziege 2002). Der Verlag steht bereits früh der *Nationalsozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands (NSDAP)* nahe.

¶18 Neben diesen großen Verlagen spielen noch etliche kleinere, oft kurzlebige völkische Verlage eine Rolle (vgl. Puschner 2003: 94; Ulbricht 2004). Wichtig für die Neuerscheinungen und Neuauflagen programmatischer Schriften zur Germanisierung des Christentums ist hierbei Ende der zwanziger Jahre zudem der *Verlag der Deutschkirche,* welcher dem *Bund für deutsche Kirche* angegliedert ist.

¶19 Das Spektrum, innerhalb dessen die Germanisierung des Christentums artikuliert wird, deckt die sich überlappenden Bereiche der liberalen Theologie, des bildungsbürgerlichen Kulturprotestantismus und der Völkischen Bewegung ab. Die Reihenfolge der angeführten Verlage – *Mohr Siebeck, Diederichs, Lehmanns* – illustriert auch eine Verschiebung und Radikalisierung: Während die Anfangsphase und die Vorbedingungen der Germanisierung des Christentums im Kaiserreich eher im liberalen theologischen Bereich zu verorten sind, spielt sich die Spätphase in der Weimarer Republik eher im völkischen Bereich der Verlagslandschaft ab.

¶20 Selbst zwischen den Extremen dieses Spektrums hat es längerfristige persönliche Kontakte gegeben, wie der Briefwechsel des völkischen Vordenkers Chamberlain mit dem liberalen Theologen Harnack belegt (Kinzig 2004). Dieser Briefwechsel gewährt auch einen Einblick in den Selbstverständlichkeitshorizont antisemitischer Äußerungen im Kaiserreich nach der Jahrhundertwende: Chamberlains antijüdische Polemiken stellen für Harnack nur sehr bedingt einen Stein des Anstoßes dar.[2]

Phasen der Germanisierung des Christentums

¶21 Die im vorherigen Abschnitt bereits erwähnten Verschiebungen und Veränderungen bedingen die Entwicklung der Rede von der Germanisierung des Christentums. Dabei unterscheide ich *vier Phasen*:

¶22 In einer *formativen Phase* bis 1910 entsteht die Idee einer Germanisierung des Christentums. Sie ist geprägt von historisch-kritischer und liberaler Theologie. Am

2 Harnack kritisiert im Briefwechsel rassistische antijüdische Polemik Chamberlains, aber diese Meinungsverschiedenheit ist nicht zentral und hat keinen Einfluss auf Harnacks Wertschätzung Chamberlains als Person und Autor. Der Briefwechsel dauert an bis zu Chamberlains Tod 1927.



Ende dieser ersten Phase stehen alle Rhetoriken bereit und die Germanisierung des Christentums erhält ein Lemma in »*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*«. Manche Texte, die in diesem Zeitraum entstehen, können eineinhalb Jahrzehnte später mit nur kleinsten Veränderungen für Neuauflagen wiederverwendet werden.

¶23 Die zweite Phase von circa 1910 bis 1921 zeichnet sich aus durch *massive Transformationen der Rahmenbedingungen*. Auf Kriegsbegeisterung 1914 und patriotisch aufgeladenem Lutherjubiläum 1917 folgen die Kriegsniederlage und die Neuformierung der protestantischen Kirchen ab 1918/19. Außerdem werden in diesem Zeitraum die ersten rassehygienischen Lehrstühle etabliert.

¶24 Von 1921 bis 1928 erfolgt eine Phase der *Institutionalisierung*. Ihren Beginn markiert die Gründung des *Bundes für deutsche Kirche*, welcher am Ende der Phase mit einigen Sitzen in der Thüringischen und Altpreußischen Synode vertreten ist. Parallel zum institutionellen Erfolg erstarken aber auch theologische Gegenspieler einer Germanisierung des Christentums, nämlich sowohl Dialektische als auch Modern-Positive oder Politische Theologie.

¶25 Die endgültige Verschiebung des Rassediskurses ins Biologische sowie das allmähliche Erstarken der Nationalsozialisten und die damit einhergehende Radikalisierung des völkischen Spektrums lassen Anstrengungen einer Germanisierung des Christentums schließlich in den Folgejahren *abklingen*.

¶26 Da sie den üblicherweise entlang der Wechsel der politischen Systeme gezogenen Epochengrenzen zuwiderläuft, illustriert die hier getroffene zeitliche Einteilung in verschiedene Phasen gleichzeitig sowohl die Kontinuität des Projektes einer Germanisierung des Christentums vom Kaiserreich in die Weimarer Republik als auch die seiner Transformationen.

Formative Phase bis 1910

¶27 Wichtige Weichen für die Germanisierung des Christentums werden gestellt, bevor sie überhaupt artikulierbar wird:

¶28 Mit der Gründung des Kaiserreichs 1871 werden die antifranzösischen Züge des Nationalmythos verfestigt; Nationalismus wird außerdem von einer revolutionären zu einer konservativen Angelegenheit und so für die strukturell durch das landesherrliche Kirchenregiment herrschaftsnahen protestantischen Kirchen annehmbar. Im Kulturkampf werden antikatholische Stimmungen verfestigt, durch die Sozialistengesetze nationale (vgl. Nipperdey 1988: 92 ff.).

¶29 Auch der organisierte Antisemitismus nimmt Ende der 1870er Jahre Gestalt an. Kristallisationspunkte sind der kaiserliche Hofprediger Adolf Stoecker[3] und der Berliner Historiker Heinrich von Treitschke, die Akzeptanz in konservativ-protes-

3 Akteure, die für den Gesamtkomplex *Germanisierung des Christentums* relevant sind, setze ich in den folgenden Abschnitten in Kapitälchen. Dies heißt nicht, dass alle diese Akteure eine aktive Programmatik hatten oder das Programm einer Germanisierung des Christentums billigten, sondern soll typographisch verdeutlichen, dass sie Teil eines Netzwerkes sind, in dem diese Programmatik entfaltet und rezipiert werden konnte.



tantischen und konservativ-bürgerlichen Kreisen sowie unter Akademikern generieren (vgl. Bergmann 1999: 449 ff.). Infolge der gegen die Judenemanzipation gerichteten Antisemitenpetition von 1880/81 gründen sich die *Vereine Deutscher Studenten*, welche neben Turnerbewegung, Lebensreform und Lesezirkeln in besonderer Weise zum Träger und Transmissionsriemen der Völkischen Bewegung im Allgemeinen und einer Germanisierung des Christentums im Besonderen werden. Ihre Mitglieder sind hauptsächlich deren spätere Multiplikatoren: Theologiestudenten, das heißt spätere Theologen und Pfarrer (vgl. Nipperdey 1988: 95 f.; Kraus 1965: 252).

¶30 In diesen Kreisen findet auch die Rezeption und Popularisierung der beiden später als Propheten der Völkischen Bewegung bezeichneten Vordenker, von de Lagarde und Chamberlain, statt, welche eine moderne liberal-theologische Lesart der Religionsgeschichte und einen politisch antiliberalen Antisemitismus und Nationalismus kompatibel machen (zu de Lagarde vgl. Paul 1999; zu Chamberlain vgl. Châtellier 2001). Dabei spielen vor allem zwei Publikationen eine herausragende Rolle.

¶31 Schon sehr früh, 1879 bis 1881, veröffentlicht der Göttinger Orientalist de Lagarde seine »*Deutschen Schriften*«, die von der Rassekonzeption Ernest Renans beeinflusst sind. Sie werden, da de Lagarde sich gegen den glaubens- und sittenlosen Materialismus, den gemeinschaftsverderbenden Parlamentarismus sowie gegen die mangelnde geistige Einheit des deutschen Volkes wendet, später umso leichter Bezugspunkt für die Germanisierer des Christentums, weil jene diese Dispositionen teilen. De Lagarde wird zunächst wenig beachtet, aber von 1900 an nicht nur im völkischen Spektrum massiv rezipiert (vgl. Paul 1999: 46 ff.).

¶32 Mindestens ebenso bedeutend sind Chamberlains »*Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*« aus dem Jahr 1899, die es bis 1914 auf 17 Auflagen bringen und deren Erfolg »in erster Linie auf die Begeisterung im kirchenkritischen, deutsch-christlichen und zunehmend rassistisch eingestellten Protestantismus zurückgeführt werden« (Châtellier 2001: 206) muss.[4]

¶33 Um die Jahrhundertwende erscheinen noch weitere gesamtgesellschaftlich relevante Bestseller (vgl. Nipperdey 1988: 70 ff.): Harnacks »*Das Wesen des Christentums*« von 1900 erreicht bis 1903 eine Auflage von über 70.000 Exemplaren und popularisiert eine historische Lesart der Offenbarungsgeschichte. Das ebenfalls auflagenstarke »*Die Welträthsel*« des Zoologen und Freidenkers Ernst Haeckel von

4 Sowohl de Lagardes Deutsche Schriften als auch Chamberlains Grundlagen werden im Kontext der Germanisierung des Christentums allerdings selektiv rezipiert: Da de Lagarde lutherkritisch und Chamberlain propaulinisch eingestellt ist, indem er eine Paulus zugeschriebene Hellenisierung positiv als Eintragen arischer Mythologie wertet (vgl. Heschel 2008: 42), sind beide für sich genommen inhaltlich problematisch für die prolutherischen und antipaulinischen Germanisierer. Die häufigen Bezugnahmen auf de Lagarde und Chamberlain haben nicht notwendigerweise eine inhaltliche Dimension, sondern dienen der Herstellung von Legitimität durch Genealogien.



1899 sorgt für die Plausibilisierung von Evolutionsvorstellungen, wodurch später eine Verschiebung des Rassebegriffs ins Biologische ermöglicht wird.

¶34 Der Verbreitung all dieser Werke verdankt das von Arthur Bonus[5] (vgl. Lächele 2001: 168 ff.) geprägte Schlagwort einer *Germanisierung des Christentums* seine Anschlussfähigkeit. Erstmals nachweisbar ist es 1896 im Untertitel von Bonus' Broschüre »*Von Stoecker zu Naumann*«.[6] Wichtiger als die Broschüre war aber die Wiederholung des Schlagwortes im Titel einer Artikelserie in »*Die Christliche Welt*«. Herausgeber ist der auch für »*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*« eminent wichtige liberale Theologe Martin Rade (vgl. Maron 1983: 313 f.; Rathje 1952: 88 f.).

¶35 Das von Bonus in die Welt gebrachte Konzept einer Germanisierung des Christentums wird durch den Dithmarscher Pfarrer und Bestsellerautor Gustav Frenssen via »*Christliche Welt*« rezipiert. In seinen Dorfpredigten und vor allem im Skandalroman »*Hilligenlei*« 1905 (vgl. hierzu Lächele 1995; sowie Brand 2003) wird die Idee eines nationalen Christentums weiter zugespitzt, popularisiert und im öffentlichen Diskurs plausibilisiert: »*Hilligenlei*« bietet neben Sex and Crime auch eine »ganz in germanischen Farben gehaltene« Jesuserzählung (Jaeger 1910: 1339) und zählt zu den meistgelesenen und -ausgeliehenen Büchern seiner Zeit. Bis 1944 erreicht das Werk eine Auflage von über 250.000 und fordert eine Debatte in »*Die Christliche Welt*« heraus, an der sich theologische Schwergewichte wie Otto Baumgarten beteiligen.

¶36 Von den bisher genannten Autoren maßgeblich beeinflusst ist auch der 1907 erschienene kirchenkritische »*Anticlericus*« des Flensburger Hauptpastors Friedrich Andersen (vgl. Linck 2004 und Scholder 1977: 147), der für die Ablösung des Alten Testaments eintritt und für einen Skandal seiner Landeskirche sorgt.

¶37 Die erste Phase endet 1910 mit der Kanonisierung der Germanisierung des Christentums in einem Eintrag der religionsgeschichtlich und kulturprotestantisch geprägten ersten Auflage des Handwörterbuchs »*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*« (Jaeger 1910): Das Konzept findet damit Aufnahme in eine auch an Nichttheologen adressierte, auf die Popularisierung theologischen Wissens ausgerichtete Enzyklopädie. In der Redaktion dieses »Zwitter[s] zwischen Konversationslexikon und theologischem Nachschlagewerk« (Conrad 2006: 16) sind alle bedeutenden Vertreter der liberalen Theologie versammelt.

¶38 Deswegen verdient der Eintrag »*Germanisierung des Christentums*« und sein Wiedergänger von 1928 eine eingehendere Analyse: Aufgrund des redaktionellen Pro-

---

5 Bonus hatte unter anderem bei Harnack studiert und hatte von 1893 bis 1904 eine Pfarrstelle inne. Nach dem Ausscheiden aus dem Pfarrdienst infolge eines Brandes wirkte er als Lehrer an der Odenwaldschule.

6 Beide von Bonus angeführten Paten, Stoecker und Naumann, waren in der Sozialen Frage durch Partei- und Vereinsgründungen aktiv. Das Augenmerk auf dem Christentum entfremdete Arbeiterschaft und Laien bleibt ein Charakteristikum der Germanisierungsbestrebungen: Bemühungen, ein artgerechtes deutsches Christentum zu schaffen, ergeben sich aus der wahrgenommenen Entchristlichung der Massen und haben fast immer volksmissionarische Intentionen.



zesses kann für dort getroffene Aussagen eine gewisse Konsensfähigkeit innerhalb bestimmter Bereiche der protestantischen Theologie angenommen werden.[7]

¶39 Eine Germanisierung des Christentums wird in der ersten Auflage des Handwörterbuchs »*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*« in Anknüpfung an Harnacks Hellenisierung und Romanisierung des Christentums als »Kind des neuerwachten kritischen Geistes und der nationalen Selbstbestimmung« eingeführt. Sie wird als religionsgeschichtlicher Prozess gezeichnet, der, zunächst unbewusst ablaufend, in Luther seinen Höhepunkt gefunden habe. Die Reformation sei die »akute Germanisierung des Christentums«. Luther wird als Vorbild für aktive gegenwärtige Bestrebungen angeführt: Der Prozess wird Programm, und Referenz ist de Lagarde.[8]

¶40 Der Text bemüht zum Beleg eine Ahnenreihe großer deutscher Männer, die sich um die Germanisierung verdient gemacht hätten. Sie reicht von Eckehart im Mittelalter über Luther, Dürer, Bach, Klopstock, Kant, Schleiermacher und E. M. Arndt bis hin zu Bismarck, de Lagarde und Chamberlain. Ähnliche Genealogien mit leicht variierendem Personal finden sich auch in den Texten der Germanisierer, von denen einige im letzten Abschnitt des Lemmas der Ahnenreihe zugesellt werden.

¶41 Diese reihenweise Nennung von zumal im völkischen und im nationalprotestantischen Bereich klingenden Namen generiert Legitimität für das Programm einer Germanisiererung des Christentums und rückversichert gleichzeitig das Deutschtum der genannten Exponenten. Die Ahnenreihe im Germanisierungs--Eintrag ist zudem durchdrungen von stereotyp männlichen, in diesem Kontext auch antisemitischen Attributen,[9] die ebenfalls typisch sind für das Schriftgut zur Germanisierung des Christentums: Germanisches Christentum ist beispielsweise heldisch, ethisch aus freiem Willen und innerlich, tief empfunden.

¶42 Die Verflechtung der Germanisierung des Christentums in die liberale Theologie wird auch in der Person des Autors Paul Jaeger deutlich (vgl. Witt 1990; Rathje 1952): Er ist mit Martin Rade, in dessen Haus er zeitweilig lebte, sowie mit dem Theologen und Politiker Friedrich Naumann befreundet. Von 1882 bis 1894 war er Hilfsredakteur der »*Die Christliche Welt*«, für die er bis zu ihrer Auflösung 1941 weiter schreibt. Daneben veröffentlicht Jaeger später auch in der nationalsozialistischen Zeitschrift »*Der Deutsche Christ*«. Er erklärt 1939 seine Mitarbeit beim *Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben*

7 Außerdem ist die »*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*« mit ihrem enzyklopädischen Anspruch ein Ort der Herstellung von Faktizität: Hier werden erfolgreich Anstrengungen unternommen, Welt und Wirklichkeit zu erklären und zu definieren. Für den Leser verschwindet der einzelne Autor hinter der Enzyklopädie: Sie wird gefragt, *wie etwas ist*, nicht *was jemand dazu sagt*.

8 Siehe Anmerkung 3 zur Ironie des Verfechtens einer prolutherischen Position mit de Lagarde.

9 Antisemitisch sind diese Attribute insofern, als ihre Gegensätze im hier skizzierten Kontext fest verankert sind und mitschwingen: Wo die Rede vom »tief empfundenen, heldischen, aus freiem Willen ethischen deutschen Christentum« ist, dort ist im Kontext die »oberflächliche, feige Gesetzesreligion Judas« implizit mit präsent (vgl. hierzu Ziege 2002).



und wirkt an »Die Botschaft Gottes«, einer entjudeten Fassung des Neuen Testaments, mit (zum Jenaer Institut vgl. Heschel 2008).

¶43 Im Germanisierungs-Eintrag von 1910 hat die Anschlussfähigkeit allerdings deutliche Grenzen: JAEGER übt Kritik am Journalisten und Gründer des völkischen und antisemitischen *Deutschbundes* Friedrich LANGE, der Jesus und Paulus explizit arisch konzipiert, und an CHAMBERLAIN, dessen »These so scharf geraten« sei, »daß ihm Christus eigentlich kein Jude ist«, dessen Werk aber »eine Fülle von vortrefflichen Beobachtungen zur ›Rasse und Religion‹« biete. Ein arischer Jesus ist 1910 mit dem Kulturprotestantismus nicht zu machen; eine Germanisierung des Christentums, die auch als Modernisierung lesbar ist, hingegen schon.

Transformation 1910 - 1921

¶44 Der arische Jesus gewinnt allerdings in der Folgezeit an Gewicht. Die immer radikalere Ablehnung des Alten Testaments und stärkere Betonung von Jesus als Nichtjuden wird durch das Erstarken der Rassenhygiene als Leitwissenschaft notwendig, da geistige Rassekonzeptionen wie die von CHAMBERLAIN und DE LAGARDE, in denen ein individuelles Überwinden von Rassegrenzen möglich scheint, an Plausibilität verlieren.

¶45 Die wörtlichen Inhalte von Texten zur Germanisierung des Christentums verändern sich im folgenden Jahrzehnt kaum – ihre Bedeutungen dagegen werden radikalisiert, weil sich der Kontext massiv verändert:

¶46 Erstens beginnt mit Eugen FISCHERS erster rassenhygienischer Vorlesung 1909 die Institutionalisierung der Rassenhygiene als akademische Disziplin und ihr Aufstieg zur Leitwissenschaft (vgl. Ziege 2002: 56).

¶47 Zweitens erhebt sich 1914 eine Kriegsbegeisterung, in der sich nationalprotestantische Rhetoriken verschärfen. Symptomatisch hierfür ist die Predigt des Oberhofpredigers Ernst DRYANDER vor dem Reichstag über Römer 8,31: »Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?« (Nipperdey 1988: 98 f.).

¶48 Drittens folgt im Krieg eine antisemitische Welle, die ihren Höhepunkt in der Judenstatistik von 1916 erreicht, welche von Offizieren durchgeführt wurde, um dem von Antisemiten vorgebrachten Vorwurf nachzugehen, Juden würden sich um den Kriegsdienst drücken (vgl. Ziege 2002: 32).

¶49 Viertens bietet das ohnehin patriotisch gefärbte Lutherjubiläum 1917 (vgl. Nipperdey 1988: 99 f.) Anlass, den Reformator als Germanisierer zu vereinnahmen und die Germanisierung als reformatorisches Projekt zu propagieren.

¶50 Der bereits erwähnte Friedrich ANDERSEN, der völkische Literaturhistoriker Adolf BARTELS, der sächsische Kirchenrat Ernst KATZER sowie der Wagner-Freund und Herausgeber der »*Bayreuther Blätter*« Hans Paul Freiherr von WOLZOGEN veröffentlichen eine in Anspielung auf Luther aus 95 Thesen bestehende Broschüre »*Deutsch-Christentum auf rein-evangelischer Grundlage*« (Andersen u.a. 1917). Sie erscheint bei Theodor *Weicher* in Leipzig, dessen Verlag dem völkischen *Alldeut-*



schen Verband (zu diesem vgl. Bruch 1999: 17 f.) nahesteht (vgl. Ulbricht 2004: 73 f.).

¶51 In diesen Thesen spiegeln sich die anderen oben genannten Entwicklungen wider. These 6 stellt fest:

> »Die neuere Rasseforschung endlich hat uns die Augen geöffnet für die verderblichen Wirkungen der Blutsmischung zwischen germanischen und nicht-germanischen Volksangehörigen und mahnt uns, mit Kräften dahin zu streben, unser Volkstum möglichst rein und in sich geschlossen zu erhalten«.

¶52 These 8 ergänzt die Notwendigkeit, das Christentum aus der »unnatürlichen Verbindung« zu lösen, »in der es nach bloßem Herkommen mit der jüdischen Religion steht«. Zudem wird durch den Wagner-Vertrauten Wolzogen, der eine Rückkehr zu germanischen Glaubensinhalten mangels Kultur der Germanen ablehnt, in These 93 trotzdem eine Parallelisierung von Christus als Licht der Welt und dem nordarischen Sonnenmythos vorgenommen.

¶53 Weitere Zuspitzung erfahren die Verhältnisse infolge der Kriegsniederlage und Revolution 1918/19. Auf der Ebene der Institutionen (vgl. Scholder 1977: 18 ff.; Wehler 2003: 436 ff.) werden die aufgrund der Flucht und Abdankung der Souveräne kopflosen protestantischen Landeskirchen von der ersten Nachkriegsregierung existentiell bedroht, namentlich vom *USPD*-Politiker und Kultusminister Adolf Hoffmann, der aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Kirchenaustrittsbewegung und seines radikalen Atheismus den Spitznamen »10-Gebote-Hoffmann« beigeordnet bekam. Er verordnet per Dekret, an der restlichen Regierung und am Parlament vorbei, den Kirchen solle die staatliche Finanzierung entzogen werden, an öffentlichen Schulen solle kein Religionsunterricht mehr angeboten und der Kirchenaustritt solle erleichtert werden.

¶54 Durch diese von politisch linksaußen kommenden Maßnahmen werden große Teile des Protestantismus noch weiter nationalisiert und vor allem tiefenmobilisiert. Binnen kürzester Zeit erhält eine Petition gegen Hoffmanns Maßnahmen sieben Millionen Unterschriften, und aufgrund dieses Drucks werden nicht nur alle dekretierten Maßnahmen verhindert, sondern die Evangelischen Landeskirchen gewinnen ihren – bis heute weiter geltenden – vom Staat unabhängigen Status als steuererhebungsberechtigte Körperschaft des öffentlichen Rechts.[10] Durch den Wegfall des Summepiskopates ihrer traditionellen, die herrschende Ordnung in Person des Monarchen legitimierenden Funktion beraubt, bilden etwa 18.000 Pfarrer eine

10 Insbesondere die protestantischen Kirchen bilden, um ein für eine andere Institution während der Weimarer Republik häufig gebrauchtes Bild zu verwenden, eine Art Staat im Staat: Sie besitzen eigenes Recht, erheben (mittelbar) eigene Steuern, und sind keiner staatlichen Institution Loyalität oder Rechenschaft schuldig. Das oberste Verbindungsglied, der Landesherr, ist weggefallen.



> »staatlich alimentierte, bildungsbürgerliche Funktionselite, die ihre öffentlich sanktionierte ›gesellschaftspolitische Leitungsfunktion‹ weiterhin beanspruchte, wenn etwa Tausende von Pfarrern von der Kanzel für Millionen von Gemeindemitgliedern auch die politischen Gegenwartsprobleme verbindlich interpretierten.« (Wehler 2003: 439)

¶55 In wessen Sinn erfolgt diese Interpretation? Wenngleich liberale Theologen wie Rade schon während des Krieges oder wie Harnack nach 1918 moderatere Positionen beziehen, oder sich wie Naumann innerhalb des demokratischen Spektrums politisch engagieren, unterstützt eine breite Mehrheit der Gemeindepfarrer die republikfeindliche und antisemitische *Deutsch-Nationale Volkspartei (DNVP)*.

¶56 Diesem strukturell konservativen Milieu der eher einer positiven Theologie verpflichteten Gemeinden jenseits des bürgerlichen Kulturprotestantismus macht der »modern-positive« Theologe Reinhold Seeberg die Idee einer Germanisierung des Christentums zugänglicher[11] (vgl. Maron 1983: 324 f.).

Institutionalisierung 1921 - 1928

¶57 In diesem radikalisierten Klima nach dem Ersten Weltkrieg (vgl. Puschner 2003: 117) erscheinen erstens sowohl Neuauflagen älterer Werke in leicht veränderter Form und unter neuem Titel, etwa Andersens »*Anticlericus*« von 1907, der sich 1921 zum unverfänglicheren »*Der Deutsche Heiland*« wandelt,[12] als auch Neupublikationen wie »*Wodan und Jesus*« des Bremer Pfarrers Julius Bode 1921 (Lächele 2001: 178 ff.).

¶58 Zweitens formiert sich die Germanisierung des Christentums institutionell (vgl. Weinel 1927; Puschner 2006: 16 ff.; sowie Gerstner, Hufenreuter und Puschner 2008): 1921 wird unter Beteiligung Andersens, Bartels', Wolzogens, des Berliner Religionslehrers Joachim Kurd Niedlichs und auch Chamberlains der *Bund für deutsche Kirche* gegründet.

¶59 Das Gründungspersonal weist Verflechtungen ins gesamte völkische Spektrum auf, spätestens ab Mitte der 20er Jahre auch zur *NSDAP*. Im angegliederten *Verlag der Deutschkirche* erscheint unter anderem die zweite Auflage von Bodes Buch sowie 1930 »*Was ist Deutsch-Christentum*« des schon früh Nazi-affinen Thüringer Ministeri-

11 Seeberg, der seinen Lehrstuhl in Berlin als eine Art Ausgleich für die Berufung des Liberalen Harnack durch den Kaiser gegen den Willen von Kirchenfunktionären erhalten hatte, spricht von einer Germanisierung des Christentums allerdings nur in Bezug auf Luther und das Mittelalter. Den zeitgleichen reformatorischen Projekten, denen hier das Hauptaugenmerk gewidmet ist, steht er ablehnend gegenüber.

12 Dieser Namenswandel geschieht in Analogie zum Namenswandel des vom Verleger der einflussreichen völkischen Zeitschrift »*Hammer*« Theodor Fritsch verfassten »*Antisemiten-Catechismus*« 1887 zum »*Handbuch der Judenfrage*« 1907 (vgl. Ziege 2002: 26): Es verschwinden das negative »Anti« und das polemische »clericus«. Dieselben Inhalte werden unter einem weniger verfänglich klingenden, positiv konnotierten Titel transportiert. Dadurch wird größere Anschlussfähigkeit bei gleichbleibenden Inhalten hergestellt. Bei Fritsch handelt es sich um die Transformation von der Antisemitischen zur Völkischen Bewegung, bei Andersen um die Suche nach mehr Nähe zu den protestantischen Kirchen: Im *Bund für deutsche Kirche* engagiert er sich in einer Organisation, die dem Selbstverständnis nach innerhalb der Institution Kirche steht.



alrates Max Robert GERSTENHAUER[13] und außerdem eine halbmonatliche Zeitschrift »*Die Deutschkirche*«, die bis 1928 eine Auflage von immerhin 12.000 Stück erlebt. Im Jahr 1925 gründen die Kreise um den *Bund für deutsche Kirche* im Zuge der immerwährenden, gleichwohl stets vergeblichen völkischen Einigungsbestrebungen die *Deutschchristliche Arbeitsgemeinschaft Großdeutschlands*. In ihr arbeiten neben dem *Bund für deutsche Kirche* etliche völkische Organisationen mit.[14] Unter diesen findet sich der *Bund völkischer Lehrer Deutschlands*, die paramilitärische Organisation *Wehrwolf*, kurzzeitig auch der *Stahlhelm*, ein *DNVP*-naher paramilitärischer Verband, sowie der vom Journalisten Friedrich LANGE Ende des 19. Jahrhunderts gegründete scharf antisemitische und früh *NSDAP*-nahe *Deutschbund*, seit 1921 unter der Führung GERSTENHAUERS.

¶60 Diese Öffnung hin zum breiteren völkischen und antisemitischen Spektrum ist auch Resultat des in den Vordergrund tretenden, stärker biologisierten Rassediskurses: 1921 erscheint das Standardwerk »*Menschliche Erblichkeitslehre und Rassenhygiene*« der Rasseforscher Erwin BAUR, Eugen FISCHER und Fritz LENZ. 1922 folgt die »*Rassenkunde des deutschen Volkes*« des späteren »Rassepapstes« Hans F. K. GÜNTHER. Alle hier genannten Autoren werden bei *J. F. Lehmann* verlegt, wo sie rasch hohe Auflagen erreichen (vgl. Ziege 2002).

¶61 Im wie schon 1910 von Paul JAEGER verantworteten Eintrag »*Germanisierung des Christentums*« der zweiten Auflage des Handwörterbuches »*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*« (Jaeger 1928) spiegelt sich diese veränderte Lage 1928 auf den ersten Blick kaum: Wie fast alle Einträge erfuhr die Germanisierung des Christentums Kürzungen, aber der verbleibende Text gleicht der Fassung der ersten Auflage weitgehend.

¶62 Die Auslassungen, Neuerungen und Veränderungen sind, da sie vom selben Autor in einem redaktionellen Prozess bewusst vorgenommen sein müssen, umso aufschlussreicher.

¶63 Erstens ist »deutsch« an einigen Stellen, an denen es jeweils um den Wesenskern eines spezifisch deutschen Christentums geht, durch »germanisch« ersetzt, statt synonym verwandt wie 1910. Dies kann einfach terminologischer Vereinheitlichung geschuldet sein, transformiert im Kontext der Rassenhygiene aber dennoch einen spezifischen Sinn: »germanisch« ist 1928 eindeutiger und enger mit Rasse assoziiert als »deutsch«.

¶64 Zweitens bleibt Luther zwar der Wendepunkt der Germanisierung, aber es wird als wesentliches Charakteristikum der Germanisierung nicht mehr »Luthers per-

13 Klaus Scholder zeichnet GERSTENHAUER aus konfessioneller Nachkriegsperspektive als christentumsfernen völkischen Agitator (vgl. Scholder 1977: 94). Ein biographischer Überblick findet sich im »*Handbuch der völkischen Bewegung*« (Peters 1999).

14 »Mitarbeit« sollte allerdings nicht überschätzt werden: Mehrfachmitgliedschaften von völkischen Personen und Organisationen in verschiedenen Bünden, Verbänden, Vereinen und Arbeitsgemeinschaften sind ein charakteristisches Merkmal des völkischen Feldes und sagen mehr über Sympathien und Vernetzung aus als über die exklusive und tatsächliche Unterstützung (vgl. Puschner, Schmitz und Ulbricht 1999b: XII f.).



sönliche Art« und »das Höchst-Persönlichwerden« angeführt, sondern »die Freude am Licht« gilt als »wesentliche Kraft«. Diese neue Rhetorik ist anschlussfähig zur Wolzogen-These vom nordarischen Sonnenmythos (vgl. ¶52).

Abklingen 1927 - 1933

¶65 Das kirchenreformatorische Programm einer Germanisierung des Christentums mit rassebiologischen Untertönen, wie es von den Kreisen um den *Bund für deutsche Kirche*, aber auch von Paul Jaeger propagiert wird, erweist sich als im *Deutschen Evangelischen Kirchenbund* nicht durchsetzbar. Der *Bund für deutsche Kirche* und seine Protagonisten waren jedoch einflussreich genug, um eine Auseinandersetzung der Kirchenleitung mit ihren Inhalten herauszufordern. Gestützt durch die erstarkte Völkische Bewegung sowie den Aufstieg der Rassenhygiene zur Leitwissenschaft erweisen sich die von den Germanisierern propagierten Inhalte in abgeschwächter Form, theologisch abgefedert und in eine abwiegelnde Rhetorik gekleidet, jedoch als durchaus anschlussfähig.

¶66 Dies zeigt eine Rede des Erlanger Theologen und Vorsitzendenden der Luther-Gesellschaft Paul Althaus. Sie wurde auf dem sogenannten »vaterländischen Kirchentag« der Deutschen Evangelischen Kirche 1927 in Königsberg als abschließender Vortrag vor dem Plenum gehalten und 1928 unter dem Titel »*Kirche und Volkstum*« publiziert (Althaus 1928; vgl. zum Folgenden Scholder 1977: 140 ff.; und Wehler 2003: 440 f.).

¶67 Charakteristisch für die hier stattfindende Auseinandersetzung mit der Völkischen Bewegung im Allgemeinen und mit den Germanisierern im Besonderen sind »Ja, aber-« Wendungen.[15] Eine Relativierung des Alten Testamentes wird abgelehnt, aber es sei »semitisch und doch zugleich, wie jemand gut gesagt hat, das antisemitischste Buch der Welt« (Althaus 1928: 42). Volk wird als Schöpfungsordnung konzipiert und damit die rassebiologische Frage umgangen. Wie weit Antisemitismus das damalige Denken und Sprechen durchdrungen hatte, wird klar, wenn Althaus Antisemiten als Pharisäer bezeichnet.

¶68 Derselbe Vortrag, der die Germanisierung des Christentums als solche theologisch und konzeptuell ablehnt, übernimmt ihre Rhetoriken in vollem Umfang: Althaus reproduziert die Genealogien der Germanisierer in seiner Rede von großen Verdeutschern, deren Tun er als unbewusst konzipieren muss. Er übernimmt die Metaphorik von Kraft, Stärke, Ehrlichkeit, Innerlichkeit und auch die Symbolik von Licht, Einfachheit und Klarheit, die Deutschtum auszeichneten, und deren dunkle antisemitische und antiromanische Gegenseiten in dieser Zeit immer mitschwingen. Dieser Übernahme der Inhalte der Germanisierung des Christentums bei gleichzeitigem Verwerfen des Rahmenkonzeptes ist auf der Synode nicht

15 Eine ähnliche Argumentationsstruktur findet sich auch beim »*Religion in Geschichte und Gegenwart*«-Autoren und Theologen Heinrich Weinel (vgl. Scholder 1977: 139 f.), dessen Positionen auch in den Lemmata zur *Völkischen Bewegung* sowie zur *Deutschkirchlichen Bewegung* in der zweiten Auflage von »*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*« Niederschlag finden (Weinel 1931a; Weinel 1931b; Weinel 1927).



widersprochen worden, und Einwände gegen die abschließende »*Vaterländische Kundgebung der evangelischen Kirche*«, die das Volkstum betont und die jedwede politische Ordnung als gottgewollt gutheißt, erfolgen aus Angst vor einer Linksdiktatur von konservativer Seite (vgl. Scholder 1977: 143).

¶69 Neben dieser Absorption der Germanisierung des Christentums durch die Politische Theologie erfuhr sie, genau wie jene, als »Bindestrich-Christentum« auch entschiedene Ablehnung durch die aufstrebende dialektische Theologie, die mit der Annahme vom Heilswirken in der Geschichte inkompatibel war (vgl. Scholder 1977: 60 ff.). Die spätere nationalsozialistische Politik hatte ebenfalls kein Interesse, das Programm fortzuführen oder zu revitalisieren (vgl. Weiling 1998: 328), da sie zunächst ein Auskommen mit den kirchlichen Establishments suchte.

Nachspiel in der »*Religion in Geschichte und Gegenwart*«

¶70 Die 1977 getroffene Feststellung des tendenziell apologetischen Klaus Scholder, die Völkische Bewegung werde in den Nachschlagewerken der Nachkriegszeit marginalisiert, besitzt nach wie vor Gültigkeit. Für den hier als Germanisierung des Christentums beschriebenen Themenkomplex gilt dies in noch höherem Ausmaß. In »ihrem« Schauplatz, dem Handwörterbuch »*[Die] Religion in Geschichte und Gegenwart*«, besitzt die Germanisierung des Christentums allerdings auch in der dritten und vierten Auflage kleine Lemmata.

¶71 Der Mediävist und Theologe Kurt-Dietrich Schmidt konzipiert den Prozess einer »*Germanisierung des Christentums*« (Schmidt 1958, 1440ff) trotz der konfessionellen Ausrichtung der dritten Auflage ganz in HARNACK'schem Fahrwasser. Er begrenzt sie allerdings auf das Frühmittelalter und hantiert mit fulltrúi-Glaube als germanischer Form von Henotheismus sowie dinglicher Sühne für Schuld als Eigenart germanischen Glaubens. Damit stellt Schmidt die Germanisierung nicht mehr wie im Diskurs von vor 1945 in Kontinuität und Konkordanz mit der Reformation, sondern zeichnet sie als zeitlich vorausgehend und für reformationsauslösendes Übel – den Ablasshandel – verantwortlich. Den Volkstumsdiskurs umschifft Schmidt völlig.

¶72 In der vierten Auflage behandelt ein kurzer Eintrag von Friedrich Wilhelm Graf das Programm einer »*Germanisierung des Christentums*« (Graf 2000) als »invention of tradition«. Außerdem konstatiert Graf unter dem Lemma »*Völkische Theologie*« (Graf 2005) die Abwesenheit diesbezüglicher Forschung.[16] Uwe Puschners Eintrag »*Völkische Bewegung/Völkische Religionsentwürfe*« (Puschner 2005) berücksichtigt das protestantische Übergewicht im völkischen Diskurs und konstatiert eine deutschchristliche Mehrheit.

16 Möglicherweise ist der Forschungsstand auch deswegen so desolat, weil der völkische Diskurs »nur eine matte Objektivierung einer kollektiven Stimmung darstellt, deren Sprecher jeweils nur Echos sind« (Bourdieu 1988: 18 ff.) und der aufgrund seiner Bewegung vom Rand (Künstler, Intellektuelle) ins Zentrum der Universitäten (Vereine deutscher Studenten und untere Lehrkräfte als Transmissionsriemen) auch das Radar einer auf »führende Köpfe« zentrierten Geschichtsschreibung untertaucht.



Fazit

¶73 In »*[Die] Religion in Geschichte und Gegenwart*« ist die Germanisierung des Christentums gewissermaßen konserviert. Andere Nachschlagewerke hatten und haben keine entsprechenden Einträge, und auch im von mir mit diesem Schlagwort bezeichneten Feld tritt die Phrase spätestens in der Phase der Institutionalisierung nur noch in Neuauflagen von Arthur Bonus auf: Sie verbleibt im Bereich der liberalen Theologie und des Kulturprotestantismus, während sich die damit verbundenen Inhalte eines dem deutschen Wesen angemessenen Christentums erst im völkischen Spektrum und schließlich im gesamten Protestantismus verbreiten.

¶74 Die aus der liberalen Theologie übernommene Forderung nach einer Anpassung des Christentums ist in ihrer radikalen, antisemitischen Zuspitzung in Form einer Forderung nach einem Verwerfen des Alten Testaments allerdings nirgendwo mehrheitsfähig: Selbst die *Deutschen Christen* geben sich anfangs moderater, und die Scharfmacher stammen aus den Reihen des *Bundes für deutsche Kirche* (vgl. Gerstner, Hufenreuter und Puschner 2008: 431).

¶75 Entsprechend radikalisieren sich die Protagonisten der Germanisierung des Christentums und verlassen das christliche Spektrum wie Andersen und Frenssen und in gewisser Weise auch Bonus oder weisen schon früh *NSDAP*-Affinitäten auf wie Bartels oder Gerstenhauer.

¶76 Ein Großteil der Lebenswege der Germanisierer, auch aus den Reihen der Liberalen Theologie, führt zu den Deutschen Christen, denen sich auch der *Bund für Deutsche Kirche* unter Beibehaltung seiner organisatorischen Selbständigkeit 1932 anschließt. Noch 1933 kann die »*Germanisierung des Christentums*«, diesmal mit dem Untertitel »von Arthur Bonus zu Alfred Rosenberg« (Burbach 1933), in den Spalten von »*Die Christliche Welt*« – also im Bereich der liberalen Theologie – verhältnismäßig wohlwollende Aufnahme finden (vgl. Rathje 1952: 432 ff.).

¶77 Der Urheber des Schlagwortes, Arthur Bonus, stirbt 1941. Im selben Jahr stellt auch »*Die Deutschkirche*« ihr Erscheinen ein. Das ist zugleich das Ende des *Bundes für deutsche Kirche*, der die Germanisierung des Christentums propagierte. Die kulturprotestantische »*Die Christliche Welt*«, von wo das Konzept seinen Ausgang nahm, kann ebenfalls 1941 kriegsbedingt nicht weiter erscheinen.

¶78 Das Projekt einer *Germanisierung des Christentums* ist zu Ende, noch ehe es undenkbar wird.

¶79 Die liberale Theologie, innerhalb derer das Konzept entwickelt wurde, die völkisch-christlichen Organisationen, die eine Germanisierung des Christentums propagierten, und auch der nationalistische Protestantismus, der sich die Inhalte theologisch transformiert einverleibte, können nicht ohne Weiteres als direkte Vorläufer der Deutschen Christen oder gar des Nationalsozialismus gelten. Sie haben allerdings den Selbstverständlichkeitshorizont, innerhalb dessen sich der Nationalsozialismus durchsetzt und abspielt, entscheidend mit aufgezogen.



¶80 Ihr Ziel, mittels eines artgemäßen Christentums die Entfremdung zwischen Volk und Kirche aufzuheben und das gesamte Volk in einer deutsch-christlichen Volkskirche zu vereinen, haben die Germanisierer des Christentums dagegen kolossal verfehlt. Stattdessen erscheint die Germanisierung des Christentums heute, infolge der Reeducation nach 1945, die erfolgreich antidemokratisch-nationalistische und antisemitische Denktraditionen tabuisiert hat, und infolge der Kirchengeschichtsschreibung durch ihre theologischen und ideologischen Gegner, ungeachtet ihrer tatsächlichen Wirkung und Bedeutung nur noch als eine kuriose Randnotiz der Geschichte.

¶81 Den Nachgeborenen bleibt, wenn sie sich diesen heute außerhalb des Denkbaren wohnenden Ideen widmen, ein Gefühl seltsamer Fremdheit angesichts dessen, was Protestantismus in Deutschland vor wenigen Generationen gewesen ist.

Der Autor

Angelo Radmüller studiert Religionswissenschaft, Politische Wissenschaft und Psychologie in Heidelberg. Seine Interessenschwerpunkte sind Christentümer, Buddhismen, Nationalismen, und der Konnex von Religionen und Gewalt.
Kontakt: a@5nord.de



Literatur

Althaus, Paul. 1928. *Kirche und Volkstum. Der völkische Wille im Lichte des Evangeliums*. Gütersloh: C. Bertelsmann.

Andersen, Friedrich u.a. 1917. *Deutschchristentum auf rein-evangelischer Grundlage. 95 Leitsätze zum Reformationsfest 1917*. Leipzig: Theodor Weicher.

Baumgärtel, Friedrich. 1959. *Wider die Kirchenkampf-Legenden*. 2. Aufl. Neuendettelsau: Freimund-Verlag.

Bergmann, Werner. 1999. »Völkischer Antisemitismus im Kaiserreich.« In *Handbuch zur »Völkischen Bewegung « 1871-1918*. Hrsg. von Uwe Puschner, Walter Schmitz und Justus H. Ulbricht, 449–463. München: K. G. Saur.

Bock, Hans M. 2008. »Die Christliche Welt 1919 bis 1933. Organisierte Akteure und diskursive Affinitäten in der kulturprotestantischen Zeitschrift.« In *Das evangelische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871-1963) = Le Milieu Intellectuel Protestant en Allemagne, sa Presse et ses Résaux (1871-1963)*. Hrsg. von Michel Grunewald, Uwe Puschner und Hans Manfred Bock, 341–382. Convergences 47. Bern u.a.: Peter Lang.

Bonus, Arthur. 1899. »Zur Germanisierung des Christentums«. *Die Christliche Welt* 13: 57–59, 81–85, 101–103, 125–127, 147–150, 171– 173, 195–197 und 219–222.

Bourdieu, Pierre. 1988. *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. edition suhrkamp 1514. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Brand, Gregor. 2003. »Frenssen, Gustav«. In *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*. Bd. 22. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm Bautz; fortgeführt von Traugott Bautz, 370-375. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz.

Bruch, Rüdiger vom. 1999. »Wilhelminismus - Zum Wandel von Milieu und politischer Kultur«. In *Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871-1918*. Hrsg. von Uwe Puschner, Walter Schmitz und Justus H. Ulbricht, 3-22. München: K. G. Saur.

Burbach, Fritz. 1933. »Germanisierung des Christentums (Von Arthur Bonus zu Alfred Rosenberg)«. *Die Christliche Welt* 47 (24): 1128–1133.

Châtellier, Hildegard. 2001. »Rasse und Religion bei Houston Stewart Chamberlain«. In *Völkische Religion und Krisen der Moderne*. Hrsg. von Stefanie von Schnurbein und Justus H. Ulbricht. Würzburg: Königshausen und Neumann, 184–207.

Conrad, Ruth. 2006. *Lexikonpolitik. Die erste Auflage der RGG im Horizont protestantischer Lexikographie*. Arbeiten zur Kirchengeschichte Band 97. Berlin, New York: Walter de Gruyter.



Flasche, Rainer. 1993. »Vom Deutschen Kaiserreich zum Dritten Reich. Nationalreligiöse Bewegungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Deutschland«. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1 (2): 28–49.

Gerstner, Alexandra, Gregor Hufenreuter und Uwe Puschner. 2008. »Völkischer Protestantismus. Die Deutschkirche und der Bund für Deutsche Kirche«. In *Das evangelische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871-1963) = Le Milieu Intellectuel Protestant en Allemagne, sa Presse et ses Résaux (1871-1963)*. Hrsg. von Michel Grunewald, Uwe Puschner und Hans Manfred Bock, 409–435. Convergences 47. Bern u.a.: Peter Lang.

Gladigow, Burkhard. 1995. »Europäische Religionsgeschichte«. In *Lokale Religionsgeschichte*. Hrsg. von Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi. Marburg: Diagonal-Verlag, 21–42.

Graf, Friedrich W. 2000. »Germanisierung des Christentums«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 3. Hrsg. von Hans-Dieter Betz u.a. 4. Aufl., 754. Tübingen: Mohr Siebeck.

— 2005. »Völkische Theologie«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 8. Hrsg. von Hans-Dieter Betz u.a. 4. Aufl., 1168-1169. Tübingen: Mohr Siebeck.

Grunewald, Michel, Uwe Puschner und Hans Manfred Bock, Hrsg., 2008. *Das evangelische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871-1963) = Le Milieu Intellectuel Protestant en Allemagne, sa Presse et ses Résaux (1871-1963)*. Convergences 47. Bern u.a.: Peter Lang.

Heschel, Susannah. 2008. *The Aryan Jesus. Christian theologians and the Bible in Nazi Germany*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

Jaeger, Paul. 1910. »Germanisierung des Christentums«. In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 2. Hrsg. von Friedrich Michael Schiele und Leopold Zscharnack. 1. Aufl., 1336-1339. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

— 1928. »Germanisierung des Christentums«. In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 2. Hrsg. von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. 2. Aufl., 1069-1071. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Kinzig, Wolfram. 2004. *Harnack, Marcion und das Judentum*. Hrsg. von Wolfram Kinzig, Volker Leppin und Günther Wartenberg. Arbeiten zur Kirchen-und Theologiegeschichte 13. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Kippenberg, Hans G. 1997. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München: C.H. Beck.

Kraus, Hans-Joachim. 1965. »Die evangelische Kirche«. In *Entscheidungsjahr 1932. Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik*. Herausgegeben von Werner E. Mosse, 249-269. Schriftenreihe Wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 13. Tübingen: Mohr Siebeck.



Linck, Stephan. 2004. »»...vor zersetzendem jüdischem Einfluß bewahren.«« In *Als Jesus »arisch« wurde. Kirche, Christen, Juden in Nordelbien 1933-1945. Die Ausstellung in Kiel*. Hrsg. von Annette Göhres, Stephan Linck und Joachim Liß-Walther. 2. Aufl., 132-146. Bremen: Edition Temmen.

Lächele, Rainer. 1995. »Germanisches‹ Christentum und die Protestanten im deutschen Kaiserreich -die Kontroverse um Gustav Frenssens Roman ›Hilligenlei‹«. In *Christentum und Kirche vor der Moderne: Industrialisierung, Historismus und die deutsche Evangelische Kirche.* Hrsg. von Inge Mager u.a., 27-45. Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 93. Blomberg/Lippe: Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte.

— 1999. »Protestantismus und völkische Religion im deutschen Kaiserreich«. In *Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871-1918*. Hrsg. von Uwe Puschner, Walter Schmitz und Justus H. Ulbricht, 149–171. München: K. G. Saur.

— 2001. »Germanisierung des Christentums – Heroisierung Christi. Arthur Bonus – Max Bewer – Julius Bode«. In *Völkische Religion und Krisen der Moderne*. Hrsg. von Stefanie von Schnurbein und Justus H. Ulbricht, 165–183. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Maron, Gottfried. 1983. »Luther und die ›Germanisierung des Christentums‹. Notizen zu einer fast vergessenen These«. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 94: 313–337.

Nipperdey, Thomas. 1988. *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*. Beck'sche Reihe 363. München: C.H. Beck.

Paul, Ina U. 1999. »Paul Anton de Lagarde«. In *Handbuch zur »Völkischen Bewegung « 1871-1918*. Hrsg. von Uwe Puschner, Walter Schmitz und Justus H. Ulbricht, 45–93. München: K. G. Saur.

Peters, Michael. 1999. »Max Robert Gerstenhauer«. In *Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871-1918*. Hrsg. von Uwe Puschner, Walter Schmitz und Justus H. Ulbricht, 907–908. München: K. G. Saur.

Puschner, Uwe. 2003. »Deutschchristentum. Eine völkisch-Christliche Weltanschauungsreligion«. In *Der Protestantismus. Ideologie, Konfession oder Kultur?* Hrsg. von Richard Faber und Gesine Palmer, 93–122. Würzburg: Königshausen und Neumann.

— 2005. »Völkische Bewegung/Völkische Religionsentwürfe«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 8. Hrsg. von Hans-Dieter Betz u.a. 4. Aufl., 1167–1168. Tübingen: Mohr Siebeck.

— 2006. »Weltanschauung und Religion, Religion und Weltanschauung. Ideologie und Formen völkischer Religion«. *zeitenblicke* 5 (1). Letzter Zugriff: 22. November 2012. *http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Puschner.*



Puschner, Uwe, Walter Schmitz und Justus H. Ulbricht, Hrsg., 1999a. *Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871-1918*. München: K. G. Saur.

— 1999b. »Vorwort«. In *Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871-1918*. Hrsg. von Uwe Puschner, Walter Schmitz und Justus H. Ulbricht, IX–XXIII. München: K. G. Saur.

Rathje, Johannes. 1952. *Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur Deutsch-Evangelischen Geistesgeschichte dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade*. Stuttgart: Ehrenfried Klotz Verlag.

Schmidt, Kurt D. 1958. »Germanisierung des Christentums«. In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 2. Hrsg. von Kurt Gallig. 3. Aufl., 1440–1442. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Schnurbein, Stefanie von und Justus H. Ulbricht, Hrsg., 2001. *Völkische Religion und Krisen der Moderne*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Scholder, Klaus. 1977. *Die Kirchen und das Dritte Reich. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934*. Bd. 1. Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Propyläen.

See, Klaus von. 1994. *Barbar, Germane, Arier.* Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

Ulbricht, Justus H. 2004. »›Ein heimlich offener Bund für das große Morgen...‹. Methoden systematischer Weltanschauungsproduktion während der Weimarer Republik«. In *Antisemitismus, Paganismus, Völkische Religion*. Hrsg. von Hubert Cancik und Uwe Puschner, 65–81. München: K. G. Saur.

Wehler, Hans-Ulrich. 2003. *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Vierter Band 1914-1949*. München: C.H. Beck.

Weiling, Christoph. 1998. *Die »Christlich-deutsche Bewegung«*. Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte 28, Reihe B: Darstellungen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Weinel, Heinrich. 1927. »Deutschkirchliche Bewegung«. In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 1. Hrsg. von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. 2. Aufl., 1869–1871.Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

— 1931a. »Völkische Bewegung: II A. Völkische Religion«. In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 5. Hrsg. von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. 2. Aufl., 1617–1623. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

— 1931b. »Völkische Bewegung: II B. Völkische Bewegung und Christentum«. In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 5. Hrsg. von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. 2. Aufl., 1624–1626. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Witt, Rainer. 1990. »Jäger, Paul Martin«. In *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*. Bd. 2. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm Bautz, 1436–1440. Hamm: Verlag Traugott Bautz.



Zander, Helmut. 2001. »Anthroposophische Rassentheorie: Der Geist auf dem Weg durch die Rassengeschichte«. In *Völkische Religion und Krisen der Moderne*. Hrsg. von Stefanie von Schnurbein und Justus H. Ulbricht, 202–341. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Ziege, Eva-Maria. 2002. *Mythische Kohärenz. Diskursanalyse des völkischen Antisemitismus*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.



Words Matter: Hermeneutics in the Study of Religions

Timon Reichl

Autor:	*Gothóni, René*		
Titel:	*Words Matter: Hermeneutics in the Study of Religions*		
Reihe:	*Religions and Discourse (Band 52)*		
Verlag:	*Peter Lang*	*Erscheinungsort:*	*Bern*
Erscheinungsjahr:	*2011*	*Umfang:*	*217 Seiten*
Preis:	*41,60 €*	*ISBN:*	*978-3-03-430268-5*

¶1 In seiner 2011 in der Reihe *Religions and Discourse* erschienenen Monographie *Words Matter. Hermeneutics in the Study of Religions* argumentiert der finnische Religionswissenschaftler René Gothóni für den Einbezug von Einsichten und Arbeitsweisen philosophischer Hermeneutik in die religionswissenschaftliche Forschung. Wie im Vorwort bereits offengelegt, ist die stark auf Hans-Georg Gadamer rekurrierende Argumentation zu einem erheblichen Anteil durch die kritische Auseinandersetzung des Autors mit dem Einzug kognitionswissenschaftlicher Methodik in die Religionswissenschaft (*Cognitive Science of Religion*) motiviert, deren epistemologische und methodologische Grundlegung er im Lichte seiner eigenen Feldforschung in Sri Lanka und auf dem Berg Athos als »utterly unconvincing« bezeichnet (S. ix). Der rote Faden und somit auch der logische Zusammenhang der einzelnen Kapitel ergibt sich aus einem zweifachen Anliegen: einerseits aus der Kritik an einem naturwissenschaftlich orientierten Methodikverständnis und andererseits der Entwicklung und Profilierung einer hermeneutischen Arbeitsweise im Kontext zeitgenössischer Religionsforschung.

Veröffentlicht von: ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft / ISSN 1862-5886
URL: http://zjr-online.net, URN: urn:nbn:de:0267-18625886-9

Empfohlene Zitierweise: Reichl, Timon. 2012. Rezension von *Words Matter: Hermeneutics in the Study of Religions,* von René Gothóni. *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 7:i-vii. URN: urn:nbn:de:0267-201204-reichl-4



¶2 Das erste Kapitel (*The Challenge*) dient der Einführung in die vom Autor wahrgenommene Problemlage gegenwärtiger methodologischer Diskussionen in der Religionsforschung. Er setzt sich kritisch von der positivistischen Annahme ab, dass es in Analogie zur naturwissenschaftlichen Methodik in den Human- und Sozialwissenschaften möglich sei, zu objektiven Forschungsergebnissen in Bezug auf Muster und Gesetzmäßigkeiten zu gelangen (S. 2). Entscheidend sei in der gegenwärtigen Methodendiskussion die Frage nach der *Art* des Wissens, die durch die wissenschaftliche Arbeitsweise erworben werden soll (S. 4). Die griechische Unterscheidung von Quantität (*poson*) und Qualität (*poion*) aufgreifend, vermittelt der Autor ein Bildungsideal der Kultivierung, das die Erfahrungsdimension des Forschers explizit einschließt (S. 14f.). Der Einbezug der eigenen historischen (d.h. der zeitlich bedingten kulturell-linguistischen) Verortung und das ›Lernen durch Erleben‹ (lat. *sentire*) seien Voraussetzung für den Erwerb praktisch relevanten Wissens (*phronesis*) und eines sozialen Verantwortungsgefühls (*sensus communis*).

¶3 Im zweiten Kapitel (*The Uniqueness of Humans*) legt der Autor unter Rückgriff auf Autoren der hermeneutischen Philosophie sein Sprachverständnis dar, wobei Aspekte wie die »*Seinsvalenz des Wortes*« (S. 43) und v.a. die Unterscheidung von externalisierter Sprache und dem ›inneren Wort‹ (S. 51ff.) eine ausführliche Behandlung erfahren. Von grundsätzlicher Bedeutung sind die Überlegungen zum Mehrwert menschlicher Lautbildungen, die er exemplarisch an den religiös-kulturellen Konnotationen seines eigenen Namens René (S. 36ff) verdeutlicht. Diese würden nur von demjenigen ›mitgehört‹, der um die etymologische Wurzel *renatus* und die damit verbundenen Vorstellungen römisch-katholischer Religiosität wisse. Dieses ›unsichtbare Universum von Vorstellungen‹ müsse demnach in der Auseinandersetzung mit fremden Kulturen entdeckt werden (S. 37). Interessent wäre an dieser Stelle jedoch auch eine Reflexion über die Grenzen linguistisch-hermeneutischen Vorgehens gewesen, zumal der enge Zusammenhang mit der ethnologischen Feldforschung als Umsetzung – oder vielleicht auch als Korrektiv – der hermeneutischen Arbeitsweise in der Religionsforschung vom Autor wiederholt hervorgehoben wird (s.u.). Leider bleibt eine solche kritische Auseinandersetzung mit der Hermeneutik im gesamten Werk aus, weswegen die Argumentation in dieser Hinsicht eine gewisse Einseitigkeit aufweist.

¶4 Im dritten Kapitel (*Beyond Methodic Truth*) entwickelt Gothóni ein geisteswissenschaftliches Methodikverständnis, welches nicht auf die methodische Wahrheit der Naturwissenschaften abziele, sondern beim Erwerb qualitativen Wissens von der Unterscheidungsfähigkeit des Forschers abhänge (gr. *diadikasia* und *diakrisis*). Entsprechend wertvoll sei für eine ausgewogene Interpretation und praktische Kenntnis des Forschungsobjektes die anthropologische Feldforschung. Ein zentrales Argument der methodologischen Kritik stellt an dieser Stelle die Unterscheidung von ›Konzept‹ und ›Wort‹ dar. Entgegen der naturwissenschaftlichen Suche nach der zugrundeliegenden Einheit arbeiteten Geisteswissenschaften nicht mit univokalen, sondern analogen Begriffen (S. 68f.), deren fruchtbare Anwendung von der



Auseinandersetzung mit der Vielfalt an Vorstellungen abhänge, die sich hinter den konkreten Wörtern unterschiedlicher religiöser Traditionen verbergen. Aus diesem Grund sei bei der kulturübergreifenden Verwendung von Konzepten in der komparativen Forschung immer wieder die Rückkehr vom Konzept zu den konkreten kulturspezifischen Worten nötig. Auch hier lassen die grundsätzlich instruktiven Überlegungen eine Auseinandersetzung mit entsprechenden Fragestellungen innerhalb der zeitgenössischen Religionswissenschaft – etwa im Kontext der Verhältnisbestimmung von religionssystematischer und religionshistorischer Forschung (z.B. Jörg Rüpke) – vermissen, die den Überlegungen über den Beitrag hermeneutischer Philosophie hinaus eine größere Breite verliehen hätten.

¶5 Sehr engagiert bringt Gothóni wiederholt ein weiteres Argument in seiner Kritik an der Emulierung eines naturwissenschaftlichen Distanz- und Objektivitätsparadigmas ein, welches aus meiner Sicht die weitreichendsten Folgen für das religionswissenschaftliche Selbstverständnis hat: Der Religionsforscher befindet sich, nach Gothóni, in einer unmittelbaren Beziehung mit Religionen, sowohl was das Interesse an der wissenschaftlichen Erforschung von Religionen betrifft, als auch hinsichtlich der konkreten Begegnung im Feld (S. 74f.). Der Autor plädiert dafür, dass der Forscher aus diesem Grund nicht danach streben solle, zu Erkenntnissen ›über‹ die religiösen Subjekte (Menschen, Riten, Texte etc.) zu gelangen, sondern sich im Dialog mit diesen auf einen Austausch über das als gemeinsam verstandene ›subject matter‹ zu begeben. Diese Forderung brächte es mit sich, dass (auch) die Gegenstände der Religionen und nicht mehr (allein) Religionen selbst Forschungsgegenstand der Religionswissenschaft wären. Verschiedene Implikationen dieser Frage werden in den folgenden Kapiteln wiederholt aufgegriffen und vertieft.

¶6 Im vierten Kapitel (*A Pilgrim among Pilgrims*) verlässt der Autor die stärker theoretisch orientierten Überlegungen, um sich konkreten Beispielen aus seiner eigenen (Feld-) Forschung zuzuwenden. Das bedeutendste und gewissermaßen als roter Faden die gesamte Publikation durchziehende Beispiel ist seine Auseinandersetzung mit Pilgerschaft auf dem Berg Athos. Das englische Wort *pilgrimage* werde nicht nur für das lateinische Wort *peregrinus*, sondern auch für die griechische Bezeichnung *proskynima* verwendet. Ausführlich illustriert Gothóni mittels der kritischen Auseinandersetzung mit Philip Sherrard, wie die unhinterfragte Identifikation des Wortes *peregrinus* mit dem Konzept *pilgrimage* im Falle des griechisch-orthodoxen (theologischen und praktischen) Verständnisses von *proskynima* zu gravierenden Fehldeutungen führen könne. Entgegen der m.E. überzeugend widerlegten Fehldeutung Sherrards, dass die überwiegende Mehrzahl der Athosbesucher lediglich Touristen und nicht Pilger sein, da sie die oft beschwerlichen Wege zu den Klöstern nicht zu Fuß zurücklegen und somit der für Pilgerschaft charakteristische innere Wandel ausbleibe, verdeutlicht Gothóni, dass der analoge Begriff im griechischen Kontext nicht die Vorstellung einer religiös bedeutsamen Wanderschaft, sondern, vom Verb *proskyneo* abgeleitet, die Verehrung und Andacht zum



entscheidenden Element hat (S.90): »It is not walking, but the veneration that is the essential part of pilgrimage in Greece, and especially one to the Holy Mountain of Athos: to kiss the icons, to venerate the relics, to discuss personal matters with a spiritual father or confessor monk, to make confession, and above all to take Holy Communion.«

¶7 Es gelingt dem Autor mit diesem ausführlichen Beispiel aufzuzeigen, wie hermeneutische Reflexion und anthropologische Feldforschung sich ergänzen können. Darüber hinaus greift er die durchaus in ihren weitreichenden Implikationen intendierte Kapitelüberschrift auf und elaboriert, wie und mit welchem Ergebnis der Forscher ›Pilger unter Pilgern‹ werden könne (S. 94). An dieser Stelle fällt jedoch wieder die bereits kritisierte tendenzielle Einseitigkeit der Argumentation auf, da gerade in der anthropologischen Forschung ein solcher kombinierter Ansatz aus kontextuellen Studien, selbstkritischer ›hermeneutischer‹ Reflexion und empirischer Feldforschung meist vorliegt, so dass eine entsprechende Rezeption und Diskussion verwandter Forschungsbeiträge hilfreich gewesen wäre. Exemplarisch sei an dieser Stelle auf Sondra L. Hausners *Wandering with Sadhus* (2006) verwiesen, der es gelingt, die empirische Nähe zu Formen der gelebten Entsagertradition (*wandering with*) in einen kritischen Dialog mit den textlichen Grundlagen und Darstellungen zu bringen, ohne selbst – um hier Gothónis Formulierung aufzugreifen – Sādhu geworden zu sein.

In Kapitel 5 (*Symbols*) setzt sich der Autor zunächst mit verschiedenen symboltheoretischen Überlegungen auseinander, etwa den Beiträgen zur religiösen Symbolik von Harald Biezais, Ernst Cassirer, Gustav Mensching, Thomas Fawcett und Paul Tillich (S. 112ff.), um darauf aufbauend seine eigenen Schlussfolgerungen zu Symbolen und religiöser Symbolik im theravāda-buddhistischen Kontext zu explizieren (S. 116ff.), wo er sie als Anzeichen eines Shifts im sozioreligiösen und kulturellen Setting analysiert. Im Anschluss an diese längere Sektion folgt zur Illustration der historischen Bedingtheit von Interpretationen eine exemplarische Auseinandersetzung mit Fehlinterpretationen des singhalesischen Buddhismus (S. 134ff.).

¶8 Bereits zum Ende des 5. Kapitels hin wird die allmähliche Hinwendung des Autors zur Entwicklung einer hermeneutischen »Methodik« sichtbar, so dass sich das Kapitel 6 (*Towards a Method of Hermeneutik Reflection*) logisch anschließt. Zur Illustration der Komplexität des Gegenstandes gegenwärtiger Religionsforschung greift er exemplarisch Ninian Smarts mehrdimensionales Modell auf, welches u.a. die Bedeutung des immerwährenden Prozesses der Transformation des Gegenstandes hervorhebe, so dass insgesamt Wittgenstein paraphrasierend festgehalten werden könne: »[…] the notion of ›religion‹ does not presuppose an identified something – a lowest common denominator – to be found in all religions; it does, however, require the identification of its overlapping elements, its complex dimensionality and its process of becoming, in other words transformation.« (S. 146)



¶9 Da die Auswahl des Forschungsgegenstandes und der geeigneten Methode immer auch von persönlichen Interessen und dem ideologischen Standpunkt des Forschers abhänge, erfordere dies eine konstruktive Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Hintergrund. Gerade weil der Autor grundsätzlich die interdisziplinäre Vielfalt an Annahmen über und Einstellungen zur Religion im Sinne eines andauernden Dialogs als Bereicherung versteht (S. 150), kritisiert er die Tendenz – er spricht explizit von Versuchung – einiger Forscher und Forschergruppen, im Zuge ihrer zunehmenden Spezialisierung ›Cliquen‹ zu bilden, die eine kritische Auseinandersetzung mit den Begrenzungen des eigenen Forschungsansatzes ignorierten. Zusätzlich würde ein zunehmend multikultureller (und -religiöser) Hintergrund der Studierenden und zukünftigen Religionsforscher eine konstruktive Auseinandersetzung mit den religiösen und areligiösen Voraussetzungen erfordern (S. 149f.). Gerade im Sinne dieser Forderung – der ich grundsätzlich beipflichten möchte – wäre zumindest ein Hinweis auf die (Herrschafts-)kritische Anfrage von J. Habermas an das von Gothóni rezipierte Gadamer'sche Verständnis eines dialogisch gewonnenen hermeneutischen Konsens sinnvoll gewesen.

¶10 Die in den verschiedenen Kapiteln vorgebrachte epistemologische und methodologische Kritik bringt es mit sich, dass trotz der Affirmation der interdisziplinären Vielfalt *Cognitive Science of Religion* oder andere naturwissenschaftliche (oder Naturwissenschaften emulierende) Zugänge nicht Teil der Religionswissenschaften sein können (S. 151ff.). Zur Vertiefung dieser Position diskutiert er u.a. detailliert einen kritischen Aufsatz von William Earle, der die Grenzen einer ›szientistischen Methodik‹ in den Geistes- und Sozialwissenschaften zum Thema hat. Da Menschen nicht analog zu ›scientific data‹ als öffentlich zugängliche Fakten verstanden werden könnten (S. 155), sei es nicht allein eine Frage einer entsprechend komplexen Methode, sondern der szientistische Zugang sei wegen des Forschungsgegenstandes von vorneherein ausgeschlossen (S. 156).

¶11 Als zentralen Baustein einer hermeneutischen Arbeitsweise entwickelt der Autor darauf folgend ein Verständnis von hermeneutischer Wahrheit und den Kriterien einer solchen (S. 162). Dieser hermeneutische Zugang zur Textinterpretation (bzw. das hermeneutische Verfahren in der Feldforschung) erfordere es, zunächst die Frage zu ermitteln, auf die der jeweilige ›Text‹ eine Antwort geben möchte (S. 171). Dies schließe die Bereitschaft ein, sich als Interpretierender durch den Text und dessen Tradition selbst in Frage stellen zu lassen. Nur dadurch sei ein authentischer Verstehensprozess möglich (S. 171ff.), der – wie im letzten Kapitel noch mal expliziert (S. 190) – nicht eine ahistorische objektive Wahrheit, sondern eine hermeneutische Wahrheit zum Ziel habe, die immer auch vorläufig und historisch bedingt sei. Gerade dieser Aspekt der von Gothóni elaborierten hermeneutischen Arbeitsweise ist m.E. von besonderer Bedeutung, da er die historische Bedingtheit methodologischer Voraussetzungen in einen konstruktiven (interkul-



turellen) Dialog einbringt, so dass die Religionsforschung auch direkt von den erforschten Gegenständen (Traditionen, Kulturen) Impulse erhalten könnte, die z.B. einem latenten Eurozentrismus entgegenwirken würden.

¶12 Das letzte Kapitel (*The Method of Hermeneutic Reflection: Units and Universe*) liefert eine kondensierte Fassung der hermeneutisch-epistemologischen Überlegungen Gothónis (S. 197ff.). Neben einer Diskussion der spezifischen Qualität des Pilgerwesens im Angesicht der kulturspezifischen Unterschiede betont der Autor zum Schluss dieses Kapitels die gesellschaftliche Relevanz des vorgelegten hermeneutischen Ansatzes, da die Dialogfähigkeit von zentraler Bedeutung für das Überleben der Menschheit sei (S. 204). Die multireligiösen und multikulturellen Herausforderungen heutiger Gesellschaften würden es mit sich bringen, dass ein friedliches Miteinander vom gegenseitigen Verstehen und dem Finden des ›richtigen Wortes‹ abhängig sei: »Here, once more, we are standing in front of the other and need to engage ourselves in dialogue with people of different religious beliefs and universes in order to reach agreement or agreement to differ peacefully on the subject matters in question. In this context, too, hermeneutic reflection may be of real service to society and result in mutual tolerance and respect for the other.« (S. 205)

¶13 Mit *Words Matter* legt René Gothóni einen Beitrag zur methodologischen Diskussion der Religionswissenschaft vor, den er jedoch in dem weiteren methodologisch-epistemologischen Diskurs der Geistes- und Sozialwissenschaften verortet. Einer der grundlegendsten Beiträge zu den aktuellen methodologischen Debatten, wie sie jüngst auch wieder intensiv innerhalb der deutschen Religionswissenschaft geführt werden, liegt in der sicherlich nicht grundsätzlich neuen, aber dennoch immer wieder wertvollen und notwendigen Sensibilisierung für die Zugehörigkeit des Forschers zu einem konkreten kulturell-linguistischen Kontext. Dessen Einfluss auf die Forschung kann aus Gothónis Sicht nicht durch eine vermeintliche Distanz ›kontrolliert‹ werden, sondern sollte mittels aktivem und selbstkritischem Einbezugs des eigenen Verständnishorizontes konstruktiv in den Forschungsprozess eingebracht werden. Damit einher geht ein Shift im Umgang mit dem jeweiligen Gegenüber der Forschung (Text, Mensch, Ritus etc.), dem ein dialogisches, an einer idealen Gesprächsführung orientiertes Verständnis zu Grunde liegt. Aus Sicht des Rezensenten könnte damit ein Vorgehen motiviert werden, welches von einem respektvollen Umgang mit religiösen Menschen, Handlungen und Ideen geprägt wäre. Dies könnte der Tendenz entgegenwirken, religiöse Tatbestände gelegentlich allein zum Selbstzweck für wissenschaftliche Diskurse zu instrumentalisieren.

¶14 Insgesamt stellt diese Publikation einen inspirierenden Beitrag zur methodologischen Debatte innerhalb der Religionswissenschaft(en) dar. Die durchgehend sorgfältige und klare Argumentation Gothónis ermöglicht dem Leser ein allmähliches Vertrautwerden mit den grundsätzlichen Überlegungen und den hermeneutischen Begrifflichkeiten. Gothónis *Words Matter* ist somit nicht allein ein Plädoyer für die Hermeneutik, sondern kann dem interessierten religionswissenschaftlichen



Leser auch als eine Einführung in eine hermeneutisch fundierte Arbeitsweise im Kontext zeitgenössischer Religionsforschung dienen. Darüber hinaus stellen die Forschungsergebnisse und Überlegungen zum Mönchtum und Pilgerwesen für einen an solchen Fragen interessierten Leserkreis einen zusätzlichen Gewinn dar. Was die Rezeption hermeneutischer Philosophie in der Tradition Gadamers betrifft, so stellt sich jedoch aus religionswissenschaflicher Sicht die Frage, ob nicht ein kritischerer Umgang mit diesem Ansatz nötig wäre, der religionswissenschaftliche Anforderungen stärker berücksichtigt. Hier stellt sich auch die Frage, inwiefern eine implizite Hermeneutik nicht bereits zum Propädeutikum religionswissenschaftlicher Arbeit gehört, so dass der Ertrag einer expliziten hermeneutischen Arbeitsweise geringer ausfällt, als dies vom Autor vermutet wird. Das eingehende Studium des kulturellen Kontextes und die Relativierung des linguistisch-kulturellen Vorverständnisses bei der religionssystematischen Verwendung von Begriffen aus einer Kultur gehören m.E. zu den methodischen Grundvoraussetzungen der Religionswissenschaft. In diesem Sinne könnte die Verwendung hermeneutischen Jargons wie ›authentic word‹, ›linguistic revelation‹, ›language as revelatory of being‹ etc. auch das Risiko mit sich bringen, dass eine vermeintliche hermeneutische Reflexion eine tatsächliche ersetzt.

¶15 Was die Kritik am Methodikverständnis der *Cognitive Science of Religion* betrifft, so ist m.E. die Forderung, diesen Forschungsstrang außerhalb der interdisziplinären Religionsforschung zu verorten, nicht überzeugend. Die vorgebrachte Kritik scheint mir vielmehr den eingeschränkten Geltungsbereich aller disziplinären Zugänge aufzuzeigen und im Falle eines interdisziplinären Verständnisses der *Religious Studies* die grundsätzliche Fragwürdigkeit disziplinärer Hegemonieansprüche zu verdeutlichen. Dennoch ist es dem Autor gelungen, der Annahme, dass kognitionswissenschaftliche und evolutionsbiologische Ansätze eine *grundsätzliche* Alternative zu oder gar einen Ersatz kulturwissenschaftlicher und historisch-philologischer Ansätze darstellen könnten (wobei die letzteren dann lediglich als ›Hilfswissenschaften‹ fungieren würden), die epistemologische und methodologische Plausibilität zu entziehen.

Rezensiert von Timon Reichl, Universität Münster

Kontakt: timon.reichl@uni-muenster.de



Europa – Antike – Humanismus: Humanistische Versuche und Vorarbeiten

Stefan Schröder

Autor:	*Cancik , Hubert*		
Herausgeberin:	*Cancik-Lindemaier, Hildegard*		
Titel:	*Europa – Antike – Humanismus : Humanistische Versuche und Vorarbeiten*		
Verlag:	*transcript*	*Erscheinungsort:*	*Bielefeld*
Erscheinungsjahr:	*2011*	*Umfang:*	*521 Seiten*
Preis:	*39,80 €*	*ISBN:*	978-3-8376-1389-6

¶1 Der vorliegende Band enthält eine umfangreiche Sammlung von 20 Aufsätzen des klassischen Philologen Hubert Cancik, die vom Kulturwissenschaftler Jörn Rüssen angeregt und in dessen Publikationsprogramm des von der Stiftung *Mercator* geförderten Projektes *Humanismus in der Epoche der Aufklärung – Ein interkultureller Dialog über Menschheit, Kultur und Werte* aufgenommen wurde. Für die Zusammenstellung zeichnet sich die klassische Philologin und Ehefrau des Autoren Hildegard Cancik-Lindemaier als Herausgeberin verantwortlich.

Sämtliche Aufsätze sind dem Versuch gewidmet, das antike Erbe im europäischen Humanismus ideengeschichtlich nachzuweisen. Der Autor nimmt damit – mal mehr, mal weniger explizit und engagiert – die Gegenposition zu solchen Wissenschaftlern ein, die den Humanismus als Ergebnis einer Geschichte der Säkulari-

Veröffentlicht von: ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft / ISSN 1862-5886
URL: http://zjr-online.net, URN: urn:nbn:de:0267-18625886-9

Empfohlene Zitierweise: Schröder, Stefan. 2012. Rezension von *Europa – Antike – Humanismus: Humanistische Versuche und Vorarbeiten,* von Hubert Cancik. *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 7:iix-xi. URN: urn:nbn:de:0267-201205-schroeder-0



sierung ursprünglich biblischer oder theologischer Ideen interpretieren.[1]

¶2 Canciks Argumentation erfolgt überwiegend auf rein philologisch-geistesgeschichtlicher Basis und ist nur sehr schemenhaft soziologisch oder politologisch kontextualisiert. Zur Relevanz seines Vorgehens schreibt Cancik:

> »Die Freilegung dieser Ursprünge ist nicht antiquarischer Kleinkram, Müßiggang der Historiker. Der Nachweis von Herkunft, Abstammung und Ursprung verleiht Rechte und Pflichten, Ansprüche auf Erbe und Teilhabe. Die Behauptung der Urheberschaft impliziert den Anspruch auf Deutung und Nutzung des symbolischen Kapitals einer Gesellschaft« (S. 176).

¶3 Die Aufsätze sind in deutscher und englischer Sprache verfasst. Sie stammen aus den Jahren 1977 bis 2009 und sind mit vier Ausnahmen bereits in unterschiedlichsten anderen Publikationskontexten erschienen. Leider wird erst im Anhang der konkrete Ort ihrer Erstpublikation genannt, wo er leicht übersehen werden kann. Die Einordnung der Aufsätze würde leichter fallen, wenn bereits im Inhaltsverzeichnis oder unter den jeweiligen Kapitelüberschriften offengelegt würde, ob sie ursprünglich z.B. für die Zeitschrift *humanismus aktuell* oder den Band *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*[2] bestimmt waren.

¶4 Die Gliederung unterscheidet vier Gruppen von Aufsätzen. Im von der Herausgeberin verfassten Vorwort (S. 8) wird erklärt, dass die Gruppen I (»Das Thema«) und IV (»Kritischer Humanismus«) mit den »geschichtlichen Rahmenbedingungen für die Entstehung und Funktion von Humanismus«, die Gruppen II (»Worte, Ausdrücke, Begriffe«) und III (»Mensch als Mensch – Stoische Ethik und Humanismus«) dagegen mit »der Klärung von Worten und Begriffen befaßt« seien. Diese Einteilung erscheint jedoch künstlich. Das Prinzip der einzelnen Aufsätze ist in allen Gruppen gleich: Mit oder ohne Bezugnahme auf konkrete zeitgenössische Beispiele seiner Verwendung werden Herkunft und Bedeutungshorizont des Humanismusbegriffes bzw. der Konzepte, die rund um diesen angesiedelt werden (z.B. Humanität, Menschenwürde, Menschenrechte, Menschenliebe, Gleichheit, Religionsfreiheit, Person, Selbst, usw.) abgesteckt und auf antike Ursprünge zurückgeführt.

¶5 Antike wird dabei sowohl als Epoche (ca. 800 v.u.Z. bis 800 n.u.Z.) als auch als Idee (Ideal, Norm, Kanon, Modell) definiert. Cancik bezieht sich auf eine Vielzahl griechischer und lateinischer Quellen unterschiedlichster Provenienz. Dichtungen und philosophische Abhandlungen befinden sich genauso darunter wie Schriften von Rechtsgelehrten oder Politikern. Ein Schwerpunkt lässt sich dabei in der Auseinandersetzung mit der stoischen Anthropologie und deren »römischer Fortschreibung« bei Cicero ausmachen. Diese Quellen und ihre neuzeitliche Rezeption

---

1 Namentlich genannt werden u.a. der Philosoph Karl Löwith (1897-1973; S.284 ff.) sowie der Theologe Walter Kardinal Kasper (*1933; S.283). Einen ganzen Aufsatz (»Antike – Christentum – Humanismus. Ein Versuch zu Grundbegriffen von Friedrich Heers europäischer Religions- und Geistesgeschichte«; S.459 ff.) widmet Cancik gar dem Kulturhistoriker Friedrich Heer (1916-1983).

2 Hrsg. von Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpcke, und Kocku v. Stuckrad (2009).



stellen für Cancik den geistesgeschichtlichen Ursprung des Humanismus dar. Auffällig ist dabei, dass er stets »religionsfrei(e)« (S. 187) Diskurse nachzeichnet: Weder »die theologische und religiöse Sprache« (ebd.) der Griechen und Römer, noch die der Christen sieht er genuin an ihnen beteiligt. In allgemeiner oder konkreter Auseinandersetzung mit christlichen Autoren diverser Epochen breitet Cancik die These aus, dass deren christlicher Urheber- und Interpretationsanspruch auf Humanismus nur insofern gerechtfertigt werden kann, als auch sie antike Quellen rezipiert haben. Die Bibel als Ursprung humanistischer Ideen zu interpretieren hält der Autor für schlichtweg falsch, entlarvt Teile von ihr in einem Aufsatz (»›Alle Gewalt ist von Gott‹ - Römer 13 im Rahmen antiker und neuzeitlicher Staatslehren«; S. 357 ff.) sogar als antihumanistisch.

¶6 Unter religionswissenschaftlichen Gesichtspunkten interessant erscheint zudem Canciks methodische Rückführung der ethnographischen und vergleichenden Religionsforschung auf antike Schriften. Belegstellen liefern ihm Schilderungen zu Ägyptern und Hunnen von Herodot und Ammian, denen es bereits gelungen sei »ein Bild zu geben, mit vielen und nicht nur militärischen Einzelheiten« (S. 160).

Was nun versteht der Autor unter Humanismus? Das von Cancik hergeleitete Begriffskonzept ist vielschichtig. Zwei Zitate aus unterschiedlichen Aufsätzen mögen dies verdeutlichen:

> »Humanismus […] ist keine Philosophie, kein geschlossenes, nur mit sich selbst kompatibles System aus Anthropologie und Ethik, sondern die Lehre, ›eine unvollendete Weltanschauung zu ertragen‹. Humanismus ist keine Religion, auch keine Ersatzreligion. Humanismus ist zunächst ein pädagogisches Programm und Teil europäischer Antikerezeption« (S. 38).

> »Der Begriff bezeichnet ursprünglich eine pädagogische Theorie, sodann ein politisches Programm und schließlich eine historische Epoche. Der Erfinder der pädagogischen Theorie ist der schwäbische Philosoph, Theologe und Kultusbeamte Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848); Datum und Ort: Jena im Jahre 1808. Der Jurist, Philosoph, Journalist Dr. Karl Marx schreibt das politische Programm mit dem Titel ›realer Humanismus‹ (1844). Im Jahre 1859 schließlich versieht Georg Voigt (1827-1891) die italienische Renaissance mit dem Etikett ›das erste Jahrhundert des Humanismus‹« (S. 237).

¶7 Es gelingt Cancik auf eindrucksvolle Weise, in diesem sehr weit gezogenen Rahmen ideengeschichtliche Konstanten und Brüche aufzuzeigen und Autoren aus unterschiedlichen Epochen und verschiedensten Kontexten kunstvoll aufeinander zu beziehen, ohne dabei Grenzen zu verwischen. Sein philologisches Wissen zur behandelten Thematik erscheint umfassend, seine Belesenheit immens.

Das führt andererseits dazu, dass Cancik ein großes Vorwissen bei seiner Leserschaft voraussetzt: Mancherlei Querverbindungen werden verkürzt oder gar nicht erläutert und bleiben für Nicht-Experten unverständlich.



¶8 Weiterhin muss kritisch angemerkt werden, dass der Leser sich nicht nur beim Humanismusbegriff (siehe oben), sondern bei nahezu allen im Buch ausführlicher behandelten Begriffskonzepten den gesamten jeweils darunter gefassten Bedeutungshorizont mühsam aus den einzelnen Aufsätzen zusammensuchen muss. Oftmals werden Definitionen nur angerissen, Konzepte lediglich angedeutet, um an anderer (oft unerwarteter) Stelle wieder aufgegriffen, ausführlicher erläutert oder ergänzt zu werden. Zahlreiche Wiederholungen führen dazu, dass die entscheidenden neuen Erkenntnisse dabei leicht überlesen werden. Diese Problematik ergibt sich durch die Erscheinungsform als Sammelband. Immerhin kann über das »Register der Begriffe und Sachen« im Anhang präzise nach Abhandlungen zu den entscheidenden Ausdrücken gesucht werden.

¶9 Insgesamt hält der Band »Europa – Antike – Humanismus« das, was er im Untertitel »Humanistische Versuche und Vorarbeiten« verspricht. Der Autor unternimmt den Versuch, dem mittlerweile häufig zur erhabenen Floskel verkommenen Humanismusbegriff über antike Quellen eine fundierte ideengeschichtliche Basis zu verleihen – nicht mehr und nicht weniger. Abgesehen von wenigen Ausnahmen (»Der Humanismus und das Reden darüber hat immer etwas Aufbauendes, Bejahendes«; S. 277) verfällt er dabei nicht in normative Schwärmereien oder Polemiken, sondern wahrt analytischen Scharfsinn und wissenschaftliche Redlichkeit.

¶10 Religionswissenschaftliche Relevanz gewinnt der Band dadurch, dass sein Autor die Grundkonzepte rund um den Humanismusbegriff für religionsfrei erklärt, und damit die im wissenschaftlichen und öffentlichen Diskurs häufig selbstverständlich gestellten »Erbansprüche« christlicher Akteure auf diese Konzepte massiv in Frage stellt.

¶11 Auf diese Weise bietet er auch interessante (und brisante!) Anknüpfungspunkte für die Debatten um die Grundlagen der Identität Europas oder die Begründung und Interpretation der Menschenrechte.

Rezensiert von Stefan Schröder, Leibniz Universität Hannover

Kontakt: stefan.schroeder@ithrw.uni-hannover.de



Grundfragen der Religionswissenschaft

Adrian HERMANN

Autor:	*Zinser, Hartmut*		
Titel:	*Grundfragen der Religionswissenschaft*		
Verlag:	*Ferdinand Schöningh*	*Erscheinungsort:*	*Paderborn u.a.*
Erscheinungsjahr:	*2010*	*Umfang:*	*296 Seiten*
Preis:	*29,90 €*	*ISBN:*	*978-3-506-76898-8*

¶1 Mit seinem Buch über die *Grundfragen der Religionswissenschaft* legt Hartmut Zinser, Professor für Religionswissenschaft an der Freien Universität Berlin, zwar, wie er selbst schreibt, kein Lehrbuch der Religionswissenschaft vor, aber dennoch einen Versuch, zur Klärung grundsätzlicher Begriffe und Fragen der Disziplin beizutragen, gespeist aus seiner langjährigen Forschungs- und Lehrtätigkeit.

¶2 Die Monographie umfasst neben der Einleitung elf unterschiedlich umfangreiche Kapitel, welche sich einer ganzen Reihe von zentralen Problemen, Begriffen und Forschungsfragen der Religionswissenschaft widmen und versuchen, diese nicht vorrangig historisch und religionsgeschichtlich zu entfalten, sondern vielmehr zu deren systematischer und begrifflicher Klärung beizutragen. Im Anschluss an eine ausführliche Diskussion der Ab- und Eingrenzung der Religionswissenschaft im ersten Kapitel, in der das Profil dieser Disziplin vor allem in Abgrenzung zur Theologie und anderen religiösen Argumentationsformen entwickelt wird, befasst sich Zinser in einem umfangreichen Kapitel mit dem »Problem der Definition des Begriffs der Religion«. Weitere Kapitel widmen sich den »Analytischen Einteilungen von Religion«, der Frage nach einer »zusammenhängende[n] Religionsgeschichte«, »Kult« und »Ritus«, »Texten und Schriften in den Reli-

Veröffentlicht von: ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft / ISSN 1862-5886
URL: http://zjr-online.net, URN: urn:nbn:de:0267-18625886-9

Empfohlene Zitierweise: Hermann, Adrian. 2012. Rezension von *Grundfragen der Religionswissenschaft,* von Hartmut Zinser. *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 7:xii-xviii. URN: urn:nbn:de:0267-201207-hermann-9



gionen«, »Priester – Opfer – Tempel«, »Gott und Götter, Geister, Heroen, Ahnen«, »Orakel und Offenbarung« sowie »Arbeit und Tod in den Religionen«, bevor ein Exkurs zur Vorgeschichte der Religionswissenschaft und eine kurze Nachschrift das Buch abschließen.

¶3 Zinser versteht unter den »Grundfragen der Religionswissenschaft« jene Fragen, die sich in der religionswissenschaftlichen Forschungsarbeit nicht nur in Bezug auf die Details der jeweiligen Untersuchung stellen, sondern die vielmehr in (fast) allen religionswissenschaftlichen Studien auftreten und daher einer tendenziell verallgemeinerbaren Bearbeitung bedürfen (S. 11), welche gleichzeitig den Ausgangspunkt jeglicher Theoriebildung darstellt. Da in der Religionswissenschaft jedoch viele, wenn nicht sogar fast alle Begriffe und Theorien recht unklar und nachlässig gebraucht würden (S. 14), gebe es – wie Zinser zugespitzt am Ende seiner Untersuchung formuliert – kaum Klarheit und Einigung über grundlegende Begriffe und somit letztlich »in diesem Fach kein Wissen und schon gar kein System des Wissens« (S. 282). Die Übernahme religiöser Begriffe in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch geschehe weiterhin oft unreflektiert, woran auch Projekte wie etwa das *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* nicht viel geändert hätten.

¶4 Von dieser Diagnose ausgehend, versucht Zinser drei Ansprüchen gerecht zu werden: Erstens möchte er dazu beitragen, »Begriffe und Theorien der Religionswissenschaft zu einer klaren Bestimmung zu bringen« (S. 15). Zum zweiten ist für ihn eine Positionierung der Religionswissenschaft als unabhängige und beschreibende Wissenschaft wichtig, die sich nicht selbst auf religiöse Gegenstände bezieht, sondern einzig und allein die Vorstellungen der Menschen über Religion und deren Wandel in »Geschichte und Gesellschaft« (S. 15) zu rekonstruieren versucht. Drittens betont er wiederholt, dass die Religionswissenschaft die »Religionen« nicht sekundär rationalisieren oder wissenschaftlich verzerren solle, und dass in fast allen Fällen das »Selbstverständnis« der Religionen und ihrer Anhänger die Grundlage oder zumindest der zentrale Ausgangspunkt religionswissenschaftlicher Beschreibung zu sein habe.

¶5 Das für Zinser so zentrale Postulat einer konstitutiven Bedeutung der jeweiligen Selbstverständnisse verbindet sich in seiner Darstellung eng mit der Frage nach einer Definition von Religion. Hier richtet er sich zunächst deutlich gegen eine Position, die von einer grundlegenden »Unbestimmbarkeit der Religion« ausgeht und damit die Religionswissenschaft marginalisiere (S. 36). Vielmehr sei eine Definition von Religion notwendig für den Fortbestand der Disziplin, und darüber hinaus auch aus gesellschaftlichen und politischen Gründen geboten (S. 38). Gleichzeitig sei »Religion kein von Natur gegebener Gegenstand […], sondern […] eine gesellschaftliche und geschichtliche Erscheinung. Religiös ist keine Eigenschaft, […] sondern eine Deutung oder die Beilegung einer besonderen Qualität, die von Menschen bestimmten Erscheinungen zugeschrieben wird« (S. 38f). Diese Zuschreibungen, so Zinser, variieren je nach kulturellem und gesellschaftlichem



Kontext. Der Religionswissenschaftler müsse daher danach fragen, »was Menschen in ihrer Zeit und Gesellschaft als religiös ansehen und wie sie dies von anderen Bereichen des Lebens unterscheiden« (S. 39). Eine entsprechende im »Selbstverständnis der Anhänger« aufzufindende Unterscheidung sowie die »Anerkennung dieses Selbstverständnisses durch das soziale Umfeld« (S. 39) stellen für Zinser die Grundlage einer religionswissenschaftlichen Rekonstruktion dar. Die von den Beteiligten vorgenommene Unterscheidung zwischen »Religion und Nichtreligion« sei gleichzeitig die Voraussetzung, überhaupt sinnvoll von »Religion« reden zu können, schließe aber explizit mit ein, dass sich die jeweiligen Verständnisse historisch durchaus sehr stark wandeln können (S. 40).

¶6 Nicht zuletzt aufgrund seiner besonderen Betonung des jeweiligen Selbstverständnisses lehnt es Zinser ab, Funktionsbestimmungen von Religion als Definitionen von Religion zu betrachten. Darüber hinaus seien bisherige Definitionen durch das Problem gekennzeichnet, dass sie »jeweils ein Kriterium, das in einer bestimmten Religion Gültigkeit hat, oder eine Kombination derselben zum Wesen der Religion« erklären (S. 65). Religion sei jedoch wissenschaftlich nur historisch zu bestimmen (S. 65f). Des Weiteren müsse Religion verstanden werden als eine »Erscheinung, die von sich ein Selbstverständnis hat« (S. 66). Dieses sei jeder Bestimmung von Religion zugrunde zu legen, da »[o]hne die Kenntnis der Eigeninterpretation […] viele religiöse Handlungen von anderen, nichtreligiösen kaum unterscheidbar« seien (S. 66).

¶7 Um Religion zu bestimmen, schlägt Zinser »vier empirische Merkmale« vor, »mit denen zwischen Religion und Nicht-Religion unterschieden werden kann« (S. 67). Diese vier grundlegenden Ausgangspunkte sind für Zinser erstens eine Unterscheidung zwischen »Religion« und Anderem, die als »Ergebnis eines gesellschaftlichen Selbstverständigungsprozesses« bereits besteht, die zweitens als »Selbstverständnis« und »Deutung der Beteiligten« vorliegen muss, drittens einen »geistige[n] Prozeß« darstellt – denn »Deutungen sind immer Taten des Geistes« und damit »alle religiösen Phänomene Gestaltungen des kollektiven Geistes« – und viertens eine Anerkennung dieser Deutung durch das »geschichtliche und soziale Umfeld« (S. 68f). Zinsers Ansicht nach lassen sich diese vier Merkmale »empirisch in allen üblicherweise als Religion bezeichneten kulturellen Schöpfungen aufweisen« (S. 69). Gerade die Unterscheidung von »Religion« und »Nichtreligion« als ein Ergebnis gesellschaftlicher Aushandlung sowie weitere Begriffe und Unterscheidungen wie »sakral – profan« und »heilig – weltlich« erscheinen dabei als Grundlage für eine religionswissenschaftliche Rekonstruktion: »Berechtigt sehe ich mich dazu dadurch, dass wir in Geschichte und Gesellschaft, soweit wir differenzierte Aussagen machen können, die Unterscheidung und damit das Phänomen Religion vorfinden, als eines, das von den Menschen selber von anderem unterschieden wird« (S. 72).



¶8 Als ein Problem seiner Definition erkennt Zinser allerdings selbst die »Frage, ob in allen Kulturen tatsächlich eine Unterscheidung von Religion – Nichtreligion, heilig und profan aufzuweisen ist« (S. 77). Dabei gibt er zu bedenken, dass eine Zuschreibung von »Religion« zu Kulturen, »die sich selbst nicht in europäischen Begriffen konzipiert haben«, problematisch ist, und dass sich aber andererseits aufgrund einer »Globalisierung auch der Begriffe […] heute kaum Gesellschaften aufweisen lassen, die diese Unterscheidung nicht übernommen haben« (S. 77). Der Begriff »Religion« sei damit »heute universal« (S. 79). Anderseits schreibt Zinser, dass eine Unterscheidung von »sakral und profan […], zwischen dem, was der Beliebigkeit der Individuen überlassen, und dem, was ihnen in unterschiedlichem Maße entzogen ist«, sich »bei allen Gesellschaften« aufweisen lasse (S. 80). In ähnlicher Weise stellt er fest: »Die Unterscheidung zwischen religiös und nicht religiös, heilig und profan – eventuell in mehreren Stufen – allerdings läßt sich überall aufweisen, in einzelnen Fällen in Form einer Verneinung« (S. 54).

¶9 Die weiteren Kapitel des Buches machen es sich zur Aufgabe, allgemeine Fragen und Themen der religionswissenschaftlichen Forschung auf der Grundlage dieser Bestimmungen mit systematischem Anspruch zu behandeln. Zinser schlägt hier für die verschiedensten Kontexte analytische Unterteilungen vor, die sich zum Teil durchaus von bisherigen Begrifflichkeiten und Einteilungen unterscheiden, welche er oftmals ausführlich kritisiert. So verweist er bei der Frage nach »analytischen Einteilungen von Religion« etwa auf die »Ziele und Zwecke der Religionen« (S. 92), die seiner Ansicht nach in der Religionswissenschaft selten thematisiert würden, und die sich zum Beispiel in »diesseitige Zwecke und solche, die erst für den Zustand nach dem Tode angestrebt werden« unterscheiden ließen (S. 93). Entsprechende Fragestellungen oder etwa auch eine Unterscheidung zwischen »Heilsreligionen« und »Erlösungsreligionen« (S. 100) werden als Vorschläge vorgebracht, ebenso wie eine Einteilung der Religionen nach ihrem jeweiligen Verhältnis zur Gesellschaft in »Genealogische Religionen«, »Staatsreligionen, Polisreligionen oder Stadtstaatsreligionen« und »Religionen in säkularen Gesellschaften« (S. 102).

¶10 Zinsers Buch behandelt eine große Zahl für die religionswissenschaftliche Forschungsarbeit zentraler Fragen. Seinem Anspruch, diese Themen jeweils systematisch und mit begrifflicher Schärfe zu bearbeiten, wird der Verfasser in unterschiedlichem Maße gerecht. Während sich zu einzelnen Themen (»Heilige Texte«, »Kulte«) ausführliche systematische Darstellungen finden, bleiben andere Bereiche auf einzelne Hinweise beschränkt und nähern sich ihrem Topos nur an. Hier wäre eine Beschränkung auf die systematische Durcharbeitung einiger weniger »Grundfragen« vielleicht zweckmäßiger gewesen. Dennoch sind Zinsers Vorschläge in vielen Fällen (so etwa die analytische Einteilung verschiedener Kultpraktiken) forschungspragmatisch sinnvoll und verweisen auf Fragen, die bisher nur wenig in den Mittelpunkt gerückt wurden, wie etwa Einteilungen der Kulte nach »verhandelten Themen« oder den einen Kult »Ausführenden« (S. 151). Ebenso betont



Zinser die Bedeutung des Unterschieds zwischen »Opferkult« und »Wortgottesdienst« und des Übergangs vom einen zum anderen, eine Entwicklung, der die Religionswissenschaft seiner Ansicht nach zu wenig Beachtung schenkt (S. 155).

¶11 Die Komplexität der jeweiligen Vorschläge und die zum Teil durchaus vielschichtige Behandlung der einzelnen Themen kann hier nicht ausführlich wiedergegeben werden. Auffallend ist jedoch, dass sich Zinser in seinen Beispielen zumeist auf die europäische und antike Religionsgeschichte beschränkt und Material etwa aus asiatischen oder afrikanischen Kontexten nur selten thematisiert. Dies ist sicherlich den Forschungsschwerpunkten des Verfassers sowie seinem Vorhaben einer systematischen Aufarbeitung der Grundfragen geschuldet, wenngleich gerade hierfür eine ausgewogenere Berücksichtigung verschiedener religiöser Traditionen angemessen gewesen wäre. In Verbindung mit den oftmals pauschalen Thesen – z.B. »Alle Religionen kennen Heil und Heilswege« (S. 95), »Gebete sind in verschiedenen Formen von allen Religionen berichtet« (S. 157) – drängt sich allerdings die Frage auf, welche Auswirkung die in den ersten Kapiteln des Buches entfaltete umsichtige Beschäftigung mit der Kategorie »Religion« letztlich noch auf die spätere Argumentation hat, die teilweise religionsphänomenologischen Darstellungen ähnelt.

¶12 Dies zeigt sich schlussendlich auch in der Schwierigkeit der Einordnung von Zinsers eigener Verwendung der Kategorie »Religion«. Will er zum einen »Religion« als eine Deutungskategorie behandeln, die in der jeweiligen Gesellschaft jeweils zu einem spezifischen Zeitpunkt verhandelt wird, und sich möglicherweise primär als eine *Unterscheidung* feststellen lässt, so wird diese (wie oben bereits zitiert) in vielen anderen Abschnitten des Buches oft direkt mit einem ›*Phänomen* Religion‹ oder zumindest mit den als analysierbare Phänomene verstandenen ›Religionen‹ gleichgesetzt. Erscheinen diese so einerseits in umstrittenen und jeweils nur für einen bestimmten Kontext bestimmbaren Unterscheidungsrelationen, ziehen sich andererseits durch das gesamte Buch Aussagen im Stil »alle Religionen sind X« oder »in allen Religionen findet sich Y«.

¶13 In diesem Sinne scheint in der Konzeption von Zinsers systematischem Anspruch ein generelles Problem vorzuliegen. Seine starke Betonung der Selbstverständnisse und seine Ablehnung einer ›Unterstellung von Religion‹ sind forschungsethisch zwar zu begrüßen und verbinden sich mit seiner das gesamte Buch durchziehenden Absicht, »Religion« nicht als ein statisches Objekt mit einem definierten ›Wesen‹, sondern vielmehr als ein in Geschichte und Gesellschaft immer wieder neu verhandeltes Phänomen zu beschreiben. Gleichzeitig führt dies jedoch oft zu einer Unklarheit in Zinsers eigener Beschreibung. Denn es lässt sich zwar fordern, »Religion« über die Selbstverständnisse und deren Anerkennung durch ihr Umfeld zu bestimmen, und somit diese Aufgabe nicht der normativen Entscheidung eines Religionswissenschaftlers zu überlassen. Andererseits ist »Religion« gerade im jeweiligen sozialen Umfeld eine oftmals (wenn nicht sogar zumeist) hoch umstrittene Kategorie, und in sehr vielen Fällen wird sich eine solche Aner-



kennung nicht leicht ausmachen lassen, oder wird zumindest die Frage auftauchen, wie eine solche wissenschaftlich eindeutig zu bestimmen sei. Damit jedoch fällt die Entscheidung über eine vorhandene oder nicht vorhandene soziale Anerkennung (und damit über das Vorliegen von »Religion«) letzten Endes doch wieder dem Religionswissenschaftler zu.

¶14 Ebenso ungelöst ist die bereits angesprochene Problematik der Übertragung europäischer Begriffe wie »Religion« auf außereuropäische Kontexte, welche diese Begriffe nicht als Selbstbeschreibung kennen. Zinser sieht dieses Problem zwar, verweist aber in seiner Argumentation trotz dieser Feststellung immer wieder auf »Religionen«, die sich, wie leicht ersichtlich ist, zumindest in vormoderner Zeit selbst nicht mit diesem Begriff bezeichnet haben. Die Globalisierung des Religionsbegriffs hat zwar einerseits tatsächlich dazu geführt, dass gesellschaftliche Auseinandersetzungen unter dem Stichwort »Religion« heute als universales Geschehen in der Weltgesellschaft betrachtet werden können. Inwiefern daraus allerdings andererseits die Berechtigung erwächst, auch den vormodernen ›Buddhismus‹ als ›Religion‹ zu verstehen, und was mit einer solchen Verwendung der Kategorie impliziert wäre, wird im Kontext von Zinsers Ansatz nicht theoretisch entfaltet. Ebenso wenig thematisiert (bis auf einige kurze Hinweise) wird die in den letzten Jahrzehnten sehr ausführlich geführte Debatte um die ›Einheitlichkeit‹ der einzelnen ›Religionen‹ wie ›Buddhismus‹ oder ›Hinduismus‹ und die Rolle westlicher Begriffsbildung, kolonialer Herrschaft sowie religionswissenschaftlicher Forschung in diesem Zusammenhang. Obgleich Zinser an verschiedenen Stellen auf eine Universalität der Unterscheidung von »Religion – Nichtreligion« oder wahlweise auch »sakral – profan« verweist, bleibt unklar, aufgrund welcher inhaltlichen Gemeinsamkeit diese gleichzeitig von ihm als sehr verschieden präsentierten und sich historisch stets wandelnden Unterscheidungen dennoch als Instanzen der gleichen (und laut Zinser in allen Kulturen zu findenden) Unterscheidung verstanden werden können. Statt dessen könnte die historische Rekonstruktion des auch von Zinser selbst angesprochenen Prozesses der Globalisierung des Religionsbegriffs besonders über die letzten 250 Jahre und die damit einhergehende Vereinheitlichung bestimmter Unterscheidungen *selbst* als eine zentrale historische Forschungsaufgabe für die Religionswissenschaft verstanden werden. Darüber hinaus scheinen die infrage kommenden und bei Zinser auch behandelten »Religionen« doch weiterhin die bisher in der Religionswissenschaft immer schon verhandelten zu bleiben, was allerdings im vorliegenden Buch nicht thematisiert wird.

¶15 Es sind genau diese Momente, in denen Zinsers Ausgehen vom Selbstverständnis der jeweiligen »Religionen« trotz der anfänglichen Plausibilität an seine Grenzen stößt. Eine religionswissenschaftliche Beschäftigung mit »Religion«, so zumindest die Ansicht des Autors dieser Rezension, hätte sich hier entweder tatsächlich für einen primär die Auseinandersetzungen um den Begriff »Religion« und die damit jeweils verbundenen Selbstverständnisse verfolgenden und rekonstruierenden Ansatz zu entscheiden – man könnte dies eine ›diskurstheoretische‹ Herange-



hensweise nennen. Oder aber die Kategorie »Religion« wird selbst zur Konzeptualisierung eines (religions-)wissenschaftlichen und vergleichenden Modells eingesetzt, was es in den meisten Fällen allerdings notwendig macht, vom immer umstritten bleibenden Selbstverständnis abzusehen bzw. über dieses hinauszugehen – dies wäre dann ein ›religionstheoretischer‹ Ansatz. Damit lägen für die Religionswissenschaft zwei unterschiedliche Umgangsweisen mit »Religion« vor, deren Unterscheidung der Systematisierung und Schärfung des jeweiligen Ansatzes nur zuträglich sein könnte. Eine Religionswissenschaft, die dagegen – mit Zinser – »Religion« einerseits als diskursive Deutungskategorie rekonstruieren will, und andererseits *gleichzeitig* vom ›Phänomen Religion‹ spricht, wird es schwer haben, die von diesem geforderte Systematisierung der Wissensbestände und Schärfung der Begriffe voranzutreiben.

Rezensiert von Adrian Hermann, Universität Basel

Kontakt: adrian.hermann@googlemail.com



Die Verwissenschaftlichung der »Judenfrage« im Nationalsozialismus

Dirk Schuster

Autor:	*Junginger, Horst*		
Titel:	*Die Verwissenschaftlichung der »Judenfrage« im Nationalsozialismus*		
Reihe:	*Veröffentlichungen der Forschungsstelle Ludwigsburg der Universität Stuttgart, Bd. 19*		
Verlag:	*WBG*	*Erscheinungsort:*	*Darmstadt*
Erscheinungsjahr:	*2011*	*Umfang:*	*480 Seiten*
Preis:	*59,90 €*	*ISBN:*	*978-3534239771*

¶1 In der bisherigen geschichtswissenschaftlichen und theologischen Forschung ist der religiöse Bestandteil des Antisemitismus nicht ausreichend berücksichtigt worden. Horst Junginger untermauert diese These anhand der Untersuchung von Kontinuitätslinien im Bereich des Antisemitismus am Beispiel der Tübinger Eberhard Karls Universität. Der Autor nutzt zeitgenössische wissenschaftliche Veröffentlichungen und Quellen aus dem Umfeld der Universität und der sogenannten »Judeninstitute«, um die Radikalisierungsentwicklungen innerhalb der Forschungen zur »Judenfrage« während der nationalsozialistischen Diktatur aufzuzeigen. Seine Untersuchung verdeutlicht, dass die »Judenfrage« nicht einfach im 19. Jahrhundert im Zuge des aufkommenden Nationalismus entstand, sondern im jahrhundertelangen Umgang der christlichen Kirchen mit Menschen jüdischen Glaubens zu suchen ist. Mit der klaren und zutreffenden Erkenntnis, dass den meisten Arbeiten zur religiösen Dimension der Judenfeindschaft eine simplifizierende Vor-

Veröffentlicht von: ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft / ISSN 1862-5886
URL: http://zjr-online.net, URN: urn:nbn:de:0267-18625886-9

Empfohlene Zitierweise: Schuster, Dirk 2012. Rezension von *Die Verwissenschaftlichung der »Judenfrage« im Nationalsozialismus,* von Horst http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0267-201204-reichl-4Junginger. *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 7:xix-xxii.
URN: urn:nbn:de:0267-201209-schuster-9



stellung von Religion zugrunde liegt (S. 390) plädiert Junginger für eine stärkere Anwendung religionswissenschaftlicher Methoden im Bereich der Antisemitismusforschung.

¶2 Gleich zu Beginn seiner Arbeit stellt der Autor klar, dass die sogenannte Rassebestimmung, welche unter den Nationalsozialisten in der Ermordung von Millionen Juden gipfelte, letztendlich nur auf dem Kriterium Religion basierte. Die eigene Religionszugehörigkeit bzw. jene der Eltern/ Großeltern, welche auf dem Taufschein verzeichnet war, bedeutete den Eintritt in die arische Volksgemeinschaft der Nationalsozialisten bzw. den Ausschluss von dieser. Die Rasse ersetzte somit nicht die Religion, vielmehr bestimmte die jeweilige Religion die Rasse, der man vermeintlich anzugehören hatte. (S. 16) Da es den Naturwissenschaften nach 1933 nicht gelang, irgendein Alleinstellungsmerkmal für »den Arier« nachzuweisen, erlebte die Rasseforschung innerhalb der Geisteswissenschaften einen Aufschwung, indem man nach geistigen Rassemerkmalen suchte.

¶3 Junginger erläutert zunächst, dass bereits im Spanien der Frühen Neuzeit eine seit Jahrhunderten andauernde Judenfeindschaft existierte, welche auf den Prinzipien der Rasse und Abstammung basierte. (S. 27) Hieraus zieht er den Schluss, dass das angeblich Neue am Rassenantisemitismus der Nationalsozialisten lediglich darin bestand, gängige christliche Klischees gegenüber den Juden neu zu formulieren und diese auch wissenschaftlich zu begründen. Das Hauptanliegen der nationalsozialistischen Judenforschung war demnach, eine Verbindung von wissenschaftlichem und religiösem Antisemitismus herzustellen. (S. 46)

¶4 Junginger schildert in den folgenden Kapiteln sehr überzeugend, dass eine starke christliche Judenfeindschaft innerhalb der Tübinger Universität seit ihrer Gründung und bis in das 20. Jahrhundert hinein vorherrschte und welche Konsequenzen dies für den Umgang mit vermeintlichen Juden bedeutete: Selbst Konvertiten erfuhren keine gesellschaftliche Anerkennung, sondern wurden immer noch als Juden wahrgenommen und ihr Übertritt als Vortäuschung gedeutet, was man wiederum als ›typisch jüdisch‹ auslegte.

¶5 Jener christlich-antisemitische Geist an der Tübinger Universität verhinderte noch in der Weimarer Republik eine Berufung von Juden vor allem im geisteswissenschaftlichen Bereich oder die Aufnahme von sogenannten ›Ostjuden‹ als Studenten. Am Beispiel des Tübinger Theologen Gerhard Kittel verdeutlicht Junginger, wie sich die zuvor schon bestehenden antijüdischen Einstellungen mit der Machtübernahme Hitlers radikalisierten. Junginger weist hier zu Recht auf den Punkt hin, dass durch die große Selbstständigkeit der deutschen Universitäten während der NS-Zeit die Hochschulen und deren Angehörige nicht einfach als Handlager des Regimes betrachtet werden können (S. 222). Durch die Mitarbeit in den verschiedenen Instituten zur Erforschung der sogenannten »Judenfrage« ergab sich für Wissenschaftler eine Profilierung, welche sie im normalen Universitätsbetrieb nie erfahren hätten. Darüber hinaus ermöglichte die Anerkennung als »Judenforscher« die Mitarbeit an Ausstellungen wie »Der ewige Jude«, Veröffentlichungen



in Parteiorganen der NSDAP und vermeintliche Forschungen in Ghettos. Wissenschaftler, zumeist Theologen, lieferten die notwendige Legitimation, indem sie eine Art wissenschaftlichen Antisemitismus mit Hilfe einer theologischen Religionswissenschaft erschufen. Vor allem mit Hilfe jüdischer Texte erarbeiteten sie ein ›Wesen des Judentums‹ bzw. eine jüdische ›Binnenethik‹ und kombinierten diese mit bestehenden antisemitischen Stereotypen. Dies verdeutlicht, dass eine solche Rasseforschung unter religiösen Gesichtspunkten nicht nur auf ihr innerwissenschaftliches Selbst gerichtet war, sondern eine Forschung für die praktische Übernahme darstellte.

¶6 Die Konsequenzen des antisemitischen Universitätsgeistes in Tübingen und dem Wirken von Wissenschaftlern wie Kittel und Kuhn auf die Studentenschaft verdeutlicht Junginger im vorletzten Kapitel. Über Gustav Adolf Scheel herrschte eine gute Verbindung zwischen der Universität und dem Sicherheitsdienst (SD) der NSDAP. Scheel rekrutierte viele Tübinger Absolventen für den SD, welche sich mit Beginn des Zweiten Weltkrieges in den berüchtigten Einsatzgruppen aktiv am Holocaust beteiligten. Als vormalige Mitglieder des NS-Studentenbundes erfuhren sie eine Bestätigung ihrer christlich-antisemitischen Grundhaltung durch die wissenschaftliche Argumentation eines Gerhard Kittels, was für die »Arbeit« in den Einsatzgruppen mitnichten von Nachteil war.

¶7 Richtig ist auch wie Junginger schreibt, dass intellektuelle Argumente nicht den Holocaust auslösten, aber die Judenmörder auch nicht in einer ideologiefreien Zone agierten (S. 402). Gerade als Mitglied in den Einsatzgruppen, in welchen man sich fast täglich an der Ermordung von tausenden Juden beteiligte, war für viele eine religiöse, auf vermeintlich wissenschaftlichen Prinzipien basierende Legitimation der eigenen antisemitischen Ideologie notwendig. Die Forschungen zur »Judenfrage« konnten hier auf gängige christliche Vorurteile zurückgreifen und mit Hilfe der Rassenlehre – welche sich ja wiederum aus religiösen Argumentationen speiste – diese im Sinne der NS-Ideologie behandeln.

¶8 Jungingers Buch verdeutlicht, dass in der Antisemitismusforschung der Aspekt der Religion nicht vernachlässigt werden kann und darf. Der Autor benennt ein zentrales Problem der bisherigen Untersuchungen zur nationalsozialistischen Judenforschung: Viele Autoren führen selbst religiöse Argumente ins Feld. (S. 42)[1] Die Antisemitismusforschung muss zukünftig religionswissenschaftliche Methoden aufnehmen, um das noch immer vor allem bei Kirchenhistorikern vorherrschende hypothetische Konstrukt einer Unterscheidung von (rassischem) Antisemitismus und (christlichem) Antijudaismus zu überwinden. Die Religionswissenschaft hat hier die Möglichkeit, sich gegenüber der bisherigen theologischen Kir-

1 Als aktuelles Beispiel sei hier auf Robert Morgan verwiesen: Anstatt die Ursachen des Antisemitismus der *Deutschen Christen* im Dritten Reich als einen Teil der christlichen Judenfeindschaft zu verstehen, klassifiziert Morgan den Protestantismus der Deutschen Christen einfach als Häresie. Da Häretiker den Antisemitismus verbreiteten, so die Denkweise Morgans, kann dies nicht dem Christentum angelastet werden. Robert Morgan: Susannah Heschel's Aryan Grundmann, in: Journal for the Study of the New Testament 32 (2010), S. 432.



chengeschichtsschreibung klar zu profilieren und neue Aspekte in die Forschung einfließen zu lassen. Junginger hätte diesen wichtigen Punkt etwas deutlicher anhand von Gegenüberstellungen zu Forschungsergebnissen aus dem Bereich der Kirchengeschichtsschreibung verdeutlichen können. Seiner richtigen Ausgangsthese, welche er klar beweisen kann, wäre so ein noch größeres Gewicht verliehen worden.

Rezensiert von Dirk Schuster, Universität Leipzig
Kontakt: dirk_schuster@gmx.de



☸ Das Team der ZjR ☸